Volumen 77 Fasciculus II 2011

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 2 / 2011

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma

www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is €46,00 in Italy, and €58,00 or USD 76,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.

International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Vincenzo Poggi (Editor) e-mail: dirocp@pio.urbe.it – Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@pio.urbe.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

Alin Suciu

The Borgian Coptic Manuscripts in Naples: Supplementary Identifications and Notes to a Recently Published Catalogue

The National Library "Vittorio Emanuele III" in Naples possesses one of the oldest and largest collections of Coptic (Sahidic) manuscripts in the world. The deposit is formed of dismembered fragments whose original provenance is the library of the White Monastery, situated in Upper Egypt, near the ancient town of Panopolis. This Coptic monastery, presided over many decades during the 4th and 5th century by the Archimandrite Shenoute, held at the turn of the first millennium an impressive library.[1] However, once the Coptic language fell into decay and was replaced by Arabic, the library's old parchment books became useless and they gradually deteriorated.

When the first European travelers arrived at the White Monastery toward the middle of the 18th century, the Coptic codices were already long-forgotten and torn to pieces. The damaged fragments have been randomly transported to Western archives by different individuals at various moments, the White Monastery manuscripts being thus irreversibly dispersed.

Many of them arrived in Rome through the intermediary of the Jesuit missionaries sent to Egypt by the Cardinal Stefano Borgia, the secretary of the congregation *Propaganda Fide*. They were deposited in the Borgia palace in Velletri palace until the Napoleonic conquest, when, for security reasons, the collection was split and some of the fragments were moved to the Altemps palace in Rome. After the death of Stefano Borgia, his nephew, Camillo, sold the Velletri nucleus of manuscripts to Joachim Murat, the French general who became the king of Naples. From his hands, the White Monastery fragments wandered again as fortune dictated and finally ended up in the National Library in Naples, where they still remain today.

Although the manuscripts were described by Georg Zoega in his *Cata-*

[1] On the White Monastery library in general, see T. Orlandi, "The Library of the Monastery of St. Shenute at Atripe," in A. Egberts, B. P. Muhs & J. van der Vliet (eds.), *Perspectives on Panopolis: an Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest* (Papyrologica Lugduno-Batava, 31; Leiden 2002) pp. 211-231.

logus codicum Copticorum manu scriptorum,[2] while they were still in the Museo di Velletri, a new, updated catalogue has been required for a long time. Zoega was a pioneer of Coptology, no doubt a valiant and brilliant one whose shortcomings must not be judged harshly. But despite obvious merits, his catalogue was limited by a rudimentary knowledge of the Coptic language and literature. Besides, he could not be aware of the other White Monastery fragments which come to complete the Borgian manuscripts, because most of these arrived in Europe after his death.

In this sense, the recent catalogue of Paola Buzi, published among the *Memorie* of the *Accademia Nazionale dei Lincei*,[3] is a long-awaited work which fills a bibliographic void and offers a starting point for further research. Most probably, her book will be the reference source for the Borgian Coptic fragments in Naples for decades to come.

It is divided in two parts: 1) an extensive historical introduction that contains three chapters; 2) the catalogue itself, devoted to descriptions, bibliographies and different other records which are relevant for the knowledge of the manuscripts. Those interested in the history of Coptic studies will find in the first part of the book useful details on the formation of the Borgian Oriental collection, as well as on its founder (pp. 15-36), on the history of the Borgian Museum (pp. 37-75), and on the trajectory of the Coptic fragments until they were catalogued by Georg Zoega (pp. 77-101). Paola Buzi documents not only the Roman and Vatican archives, but also Zoega's personal papers, very little explored before, which are in the Kongelige Bibliotek in Copenhagen.

The second part is devoted to the description of the manuscripts. It is noteworthy that even today there is no uniform system of reference for the Naples fragments. Thus, they are quoted either according to the numbers assigned by Zoega in his catalogue, or after the cardboard boxes and the paper fascicles in which the folios are being held in the bookshelf, or according to the succession of the leaves in each of the boxes.[4] The new catalogue mentions all these possible designations, while adding the actual library call numbers of the fragments.[5] In this way the confusion is

---

[2] Published post-mortem (Rome 1810).

[3] P. Buzi, *Catalogo dei manoscritti copti borgiani conservati presso la Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III" di Napoli* (Accademia dei Lincei – Memorie, Ser. IX, 25/1; Rome 2009).

[4] Cf. A. van Lantschoot, "Cotation du fonds copte de Naples," *Mus* 41 (1928) pp. 217-224; J.-M. Sauget, "Introduction historique et notes bibliographiques au catalogue de Zoega," *Mus* 85 (1972) pp. 25-63.

[5] See already P. Buzi, "The Borgia Coptic Manuscripts Collection Preserved in Naples. A New Catalogue," in N. Bosson & A. Boud'hors (eds.), *Actes du Huitième Congrès international d'Études coptes*, vol. 1 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 163; Louvain 2007) pp. 41-50.

avoided and the identification of a specific item according to its previous systems of reference is easy to make. A synoptic table attached at the end of the book (pp. 356-367) indicates the correspondences between the inventory numbers of the library and the different designations assumed by the manuscripts in the past.

The catalogue includes as well several fragments from box 17 which were not mentioned by Zoega (IB.17, ff. 1-17).

Each lemma offers, as far as possible, the reconstruction of the codex to which the fragment(s) originally belonged, the content of the item, followed by a brief paleographical description. It is in fact one of the few catalogues of Coptic manuscripts which tries to take into consideration all the identifiable fragments of the same original codicological unit.[6] This effort of reconstructing the ancient codices of the White Monastery from the dismembered fragments that can be recovered is fundamental. To that end, Paola Buzi adopts the sigla system established by Tito Orlandi, the director of the project *Corpus dei manoscritti copti letterari* (CMCL).[7] According to the CMCL system of classification, each reconstructed codex receives two letters, preceded by MONB (= the abbreviation for "Monastero Bianco"), e.g. MONB.AA, MONB.AB, MONB.AC etc.

Working on such a rich deposit of manuscripts as the National Library in Naples is surely a rare privilege but a difficult task at the same time. It is generally not easy to identify the White Monastery Coptic fragments since most of them do not bear a title or any other formal indication concerning the authorship. Reading Paola Buzi's book, it is, however, surprising to see how little is left without attribution. In the future, perhaps a list of updates will cover even these gaps.

I should like to submit herein some additions and identifications, based on my own research on the Neapolitan collection of Coptic fragments in particular and on their White Monastery "siblings" in general.[8] It goes without saying that they are not the only supplements to the Naples manuscripts that can be adduced. I will not mention others of minor relevance as well as many fragments paleographically and, perhaps, codicologically

---

[6] Previous attempts in this direction were made by W. E. Crum in his brilliant works *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. N°s 8001-8741: Coptic Monuments* (Cairo 1902), *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London 1905), *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library Manchester* (Manchester 1909), and by B. Layton, *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired Since the Year 1906* (London 1987).

[7] CMCL is a scholarly project in which both Paola Buzi and I participate; see http://cmcl.let.uniroma1.it/.

[8] During my research I identified several new codices which are called now MONB.OO, MONB.OQ, MONB.OP, MONB.OR, MONB.OS, and MONB.OT.

related but whose identity is still unknown. Aware of the dangers to infer too much on the basis of unidentified fragments, I tried to avoid the charge of explaining the *obscurum per obscurius* and I left them aside.

IB.01, ff. 27-28 (Zoega CLXXIV)

Under this call number are held two leaves containing texts attributed to Pachomius, which come from MONB.DV, a codex of *excerpta* from different Patristic authors. However, some of the fragments listed as parts of the codex in question should be removed since they come from another manuscript (now MONB.OO). The paleographical comparison indicates, therefore, that Naples IB.01, f. 30 (pp. 151-152), IB.09, f. 23 (pp. 159-160), Paris BN 131^{1}, f. 9 (pp. 247-248) and 131^{1}, f. 10 (pp. xxx-xxx) belong to a similar but not identical *florilegium*, which I will discuss in the next entry.

IB.01, f. 30 (Zoega CLXXVI)

According to the original titles in the manuscript, the fragment contains the end of a writing by Theodore of Tabennesi and the beginning of another by the same author.[9] Although the catalogue ascribes this leaf to the previously mentioned MONB.DV, it was obviously copied by a different hand and must thus come from a separate codex.

L.-Th. Lefort,[10] one of the editors of the Pachomian authors, already connected IB.01, f. 30 to IB.01, ff. 27-28, but this hypothesis is supported neither with respect to paleography, nor with respect to codicology. Additionally that the hand of IB.01, f. 30 is much tidier[11] than that with which the previous two items were copied, the fragments have also different sizes: 31 × 25 cm for IB.01, ff. 27-28, against 35,5 × 29 cm for IB.01, f. 30.

Now, the following fragments seem to be traceable to the second *miscellanea* manuscript (MONB.OO):

[9] Edited in É. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte aux IVe, V^e^, VIe et VIIe siècles. Texte copte publié et traduit* (MMAF, IV/2; Paris 1895) pp. 620-621; reedited in L.-Th. Lefort, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples* 2 vols. (CSCO, 59 & 60. Scriptores coptici, 23 & 24; Louvain 1956) 1: pp. 60-62 (text), 2: 61-62 (translation).

[10] L.-Th. Lefort, *Œuvres de S. Pachôme*, 1: p. xvii (= Theodore no. 4).

[11] This scribe has copied, on a single column, one of the codices having the Festal Letters of Athanasius of Alexandria (MONB.AS or "codex B" according to the classification in L.-Th. Lefort, *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte* [CSCO, 150. Scriptores coptici, 19; Louvain 1955] pp. vii-ix), and on two columns a codex dedicated to the martyr Psote (MONB.DP); cf. e.g. T. Orlandi, *Il dossier copto del martire Psote* (Testi e documenti per lo studio dell'Antichità. Serie copta, 61; Milan 1978) and the *Schriftprobe* no. 16 in W. Till, *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden*, vol. 1 (OCA, 102; Rome 1935).

London BL Or. 3581B, ff. 84-85 (pp. 115-118)[12]
Paris BN 131^{6}, f. 34 (pp. 121-122)
Naples IB.01, f. 30 (pp. 151-152)
Naples IB.09, f. 23 (pp. 159-160)[13]
Paris BN 131^{1}, f. 9 (pp. 247-248)
Paris BN 131^{1}, f. 10 (xxx-xxx)
Cairo Coptic Museum 9277 (pp. xxx-xxx)[14]
Vienna K 7589 (pp. xxx-xxx)[15]
Vienna K 9220 (pp. xxx-xxx)

One of the most interesting literary pieces of this codex is preserved on the recto of Paris BN 131^{1}, f. 9, which contains an extract from ps.-Athanasius, *Homilia de passione et Cruce Domini* (CPG 2247; BHG 446g, 449h; *Clavis coptica* 0939), attested also in Greek, Syriac, Armenian and Arabic. The surviving fragment testifies the existence of a Coptic translation of this work, and finds a parallel in PG 28, coll. 225C-228A:

Paris BN 131^{1}, f. 9r	ps.-Athanasius, *De Cruce et Passione* (PG 28, coll. 225C-228A)
incipit ... ⲟⲩⲱϣ̄ⲧ ⲛⲁϥ· ⲁⲩⲱ ⲛⲉϥⲉⲡⲉⲓϯⲙⲁ ⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲕⲉⲗⲏⲥⲧⲏⲥ	... προσκυνοῦντα τὸν Κύριον, καὶ ἐπιπλήττοντα καὶ τῷ ἄλλῳ λῃστῇ
desinit ... ⲉⲡⲙⲁ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲥⲓⲱϣⲉ ⲉϥⲉⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲛⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲉϥⲙⲛⲧⲛⲟϭ ⲉⲧϩⲟⲗ̄ϭ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲉⲡⲉⲃⲓⲱ· ⲙⲛ̄ⲡⲙⲟⲩⲗ̄ϩ	... ἀντὶ δὲ τῆς χολῆς τὰ γλυκύτερα ὑπὲρ μέλι καὶ κηρίον λόγια χαρίσηται ἡμῖν

IB.08, ff. 7-12 (Zoega CCXIIII)

A series of five leaves containing the letters of Apa Moses the Archimandrite (*Clavis coptica* 0541). Although the folios are assigned to MONB.

[12] Crum, *Catalogue BM*, pp. 171-172 (= no. 363).

[13] A. Guillaumont, *L'Asceticon copte de l'abbé Isaïe. Fragments sahidiques édités et traduits* (Bibliothèque d'études coptes, 5; Cairo 1956) pp. 41-42 (edition), 99-100 (French translation).

[14] Edited by H. Munier, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. N°s 9201-9304: Manuscrits coptes* (Cairo 1916) pp. 130-132, see also plate XVIII for the photographic reproduction of the verso.

[15] Published by H. Förster, *Transitus Mariae. Beiträge zur koptischen Überlieferung. Mit einer Edition von P. Vindob. K 7589, Cambridge Add 1876 8 und Paris BN Copte 129^{17}, ff. 28 und 29* (GCS, 14. Neutestamentliche Apokryphen, II; Berlin 2006) pp. 3-41. Förster considers K 7589 part of a lost *Apocalypse of Mary*, but this position is very difficult, if not impossible, to sustain because of the abundance of similar Marianic homilies preserved in Coptic. Theoretically, it may be that the next fragment, K 9220, comes from the one and the same writing, as both are related to the Virgin. However, this is nothing else than a guess since neither of them is identified.

NQ,[16] the paleographical features are different enough as to prevent the attribution to this codex. The confusion occurred perhaps because the codex MONB.NQ included also, along with a catechesis by Horsiese, the *Canon* of Moses the Archimandrite (*Clavis coptica* 0237).[17] However, save that both manuscripts preserve different writings of Apa Moses, there is no physical resemblance between IB.08, ff. 7-12 and MONB.NQ.

IB.08, f. 13 (Zoega CCXIV*)

To codex MONB.EM, which contains the *Life of Moses the Archimandrite* (*Clavis coptica* 0423), should be attached another fragment from the Thompson collection, now in the Cambridge University Library, i.e. CUL Or. 1699 F.[18] This is one of the numerous fragments mistakenly ascribed to Shenoute,[19] authorship which cannot be defended anymore since the text coincides with a section in the other codex of *Vita Moysis* (MONB.EL), more precisely with IFAO nos. 23v-25r.

IB.08, ff. 29-30 (Zoega CCXIIX)

The call number IB.08, ff. 29-30 corresponds to a pair of folios concerning John of Lycopolis, the anchorite of Upper Egypt who, according to a

[16] The fragments of this codex were identified and published by Lefort, *Œuvres de S. Pachôme*, 1: pp. xx-xxii, 75-78 (introduction and edition), 2: 75-77 (translation) and supplemented by E. Lucchesi, "Le dossier d'Apa Zénobe. Addenda et corrigenda. Appendice II: Un *Logos* inconnu d'Isaïe de Scété. Chenouté, Isaïe et Moïse," *AB* 117 (1999) pp. 76-79 and Idem, "Deux pages inédites d'une instruction d'Horsièse sur les amitiés particulières," *Orientalia* 70 (2001) pp. 183-192.

[17] The "canon" ends on the verso of Paris BN 129^{12}, f. 14, where a discourse by Horsiese begins. Edited by R.-G. Coquin, "La 'Règle' de Moïse d'Abydos," in *Mélanges Antoine Guillaumont: Contributions à l'étude des christianismes orientaux* (Cahiers d'Orientalisme, 20; Geneva 1988) pp. 103-110. Even though initially considered to be by Shenoute, Lucchesi, "Apa Zénobe," pp. 76-79 believes that the fragment London BL Or. 6807, f. 3 belongs also to the *Canon* of Moses. On the meaning of ⲕⲁⲛⲱⲛ in this context, see Lucchesi, "Deux pages inédites," pp. 183 n. 3.

[18] The Cambridge fragments of the two White Monastery codices that contain the *Life of Moses* were edited and translated by Sami Uljas, "The Cambridge Leaves of the *Life* of Moses of Abydos," forthcoming article.

[19] The fragment is ascribed to Shenoute in A. Shisha-Halevy, *Coptic Grammatical Categories* (Analecta Orientalia, 53; Rome 1986) pp. 218. The same attribution can be found in Sir Herbert Thompson's personal notes — deposited together with the fragments in the Cambridge University Library as Or. 1700 —, which describes its content as "homily on the penitence." However, Stephen Emmel counts it among the Shenoute *dubia*, see S. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus* 2 vols. (CSCO, 599 & 600. Subsidia, 111 & 112; Louvain 2004) p. 906.

widespread legend preserved in various versions, was so famous that the emperor Theodosius I invited him to Constantinople to receive his blessing before a battle.[20] Paleographically, the fragments are logically assigned to MONB.EN, which was baptized "codex A" in Father Devos' articles about the Coptic *dossier* of John of Lycopolis.

As P. Peeters[21] and P. Devos[22] have remarked, part of the Sahidic *Vita Iohannis de Lykopoli* (BHO 515; *Clavis coptica* 0415) is, in fact, the translation of the first chapter from the anonymous *Historia monachorum in Aegypto* and represents — as far as we are aware today — the only Coptic witness of this writing concerning the Egyptian anchorites.

The vestiges of MONB.EN have been systematically recollected by Louis-Théophile Lefort and Paul Devos.[23] However, three supplementary fragments from Bibliothèque Nationale in Paris were omitted until a relatively recent date[24] and must be added to MONB.EN: BN 132^{2}, f. 105 (which together with 129^{13}, f. 64 form a single folio paginated 3-4), 132^{1}, f. 52 (pp.

[20] *Hist. monach.* I, 1; Palladius, *Hist. Laus.* XXXII, 2; Rufinus, *Hist. eccl.* XI, 19 and 32; Sozomen, *Hist. eccl.* VII, 22,7-8; Theodoret of Cyrrhus, *Hist. eccl.* V, 25,2; Augustine, *Civ. Dei* V, 26; John Cassian, *Coe. inst.* IV, 23. The story illuminates the hagiographical confusion between John of Lycopolis, John Kolobos and Shenoute of Atripe. It is quite likely that the episode when John of Lycopolis is invited to Constantinople by Theodosius but the saint refuses to go, parallels *Vita Sinuthii* 53-63. Here, Theodosius (the Younger) learns that Abbot Shenoute is able to perform miracles and hopes to obtain his blessing. Shenoute refuses to go, but he is in the end miraculously transferred by a cloud to Constantinople.

The same confusion between John of Lycopolis and Shenoute can be observed in the anonymous Greek *Life of Saints Cyrus and John* (CPG 7648; PG 87, coll. 3685-3688), where the same legend is recounted. The emperor asks for help before a battle from saint Senoufe, an Egyptian monk whose fame as miracle worker has reached the imperial court in Constantinople. Senoufe (Σενούφιος, τοῦτο γὰρ ὄνομα τῷ μακαρίῳ ἀνδρὶ), is not eager to go to the capital, but sends instead to the emperor his μαφόριον and his staff; with their help Theodosius vanquishes his enemies. The story of Senoufe/Shenoute (κατ' Αἴγυπτον μέγαν Σενούφιον) is reported also by the Byzantine chronographer Michael Glycas (*Annales* IV, ed. I. Bekker, [CSHB; Bonn 1836] p. 478). It is equally interesting that the story related by the *Life of Cyrus and John* and Glycas, enjoyed a certain diffusion from Middle Ages to early modern times, having been often taken over by many authors. All the relevant sources are explored in a study that I have under preparation.

[21] P. Peeters, "Une vie copte de S. Jean de Lycopolis," *AB* 54 (1936) p. 361.

[22] P. Devos, "Fragments coptes de l'*Historia monachorum* (Vie de S. Jean de Lycopolis *BHO* 515)," *AB* 87 (1969) pp. 419-421.

[23] Lefort's identifications were presented by Peeters, "Une vie copte," pp. 360-361; for further fragments see P. Devos, "Fragments coptes"; Idem, "Feuillets coptes nouveaux et anciens concernant S. Jean de Siout," *AB* 88 (1970) pp. 153-187.

[24] The fragments have been identified by Devos but they were published only after his death by Ph. Luisier, "Jean de Lycopolis. Derniers fragments parisiens réunis par le Père Devos," in U. Zanetti & E. Lucchesi, *Ægyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos bollandiste* (Cahiers d'Orientalisme, 25; Geneva 2004) pp. 175-193.

23-24) and 131^{3}, f. 2 (pp. 35-36). Their interest is enhanced by the fact that they correspond to certain sections of *Historia monachorum* which are unattested otherwise in Sahidic (*HM* I, 2-5; 37-39; 57-61).[25]

IB.08, ff. 36-37 + IB.17, f. 18 (Zoega CCXX & CXX)

To MONB.NX we can also add a series of six successive folios (paginated from 107 to 118) from the collection of Clarendon Press, Oxford (b.5, ff. 42-47). They were edited by Amélineau together with the fragments in Naples under the title "Fragments thébains d'une vie de Jean Kolobos"[26] and narrates the circumstances in which a certain Apa John left his monastery and sailed to Alexandria in order to meet the archbishop Theophilus. As regards the two Vienna fragments (K 9064-9065) of MONB.NX, it must be specified they were published by Walter Till.[27] The Viennese material offers the account of the voyage made by Apa John to Babylon, where he was sent by Theophilus to find the relics of the three Hebrew saints, Ananias, Misael and Azarias.

Although the finding of these relics is attributed both to John Kolobos and John of Lycopolis, Amélineau's assumption that the character called "Apa John" in the Sahidic fragments would be John Kobolos is, however, not exact, since the one named here must be John of Lycopolis. This is ascertained by a homily of ps.-Theophilus of Alexandria on the three Hebrew saints (CPG 2626; *Clavis coptica* 0392), to which our Sahidic text is partly parallel, and whose hero is "John the ἔγκλειστος" or John of Siout, both names referring to John of Lycopolis.[28]

25 Greek text in A.-J. Festugière, *Historia monachorum in Aegypto* (Subsidia Hagiographica, 34; Brussels 1961); cf. also the French translation in Idem, *Les moines d'Orient IV/1. Enquête sur les moines d'Égypte (Historia monachorum in Aegyto)* (sic!) (Paris 1964).

26 É. Amélineau, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte* (Annales du Musée Guimet, 25; Paris 1894) pp. 414-422.

27 W. Till, "Ein saidischer Bericht der Reise des Apa Johannes nach Babylon," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 37 (1938) pp. 230-239.

28 The homily of ps.-Theophilus, preserved also in Arabic and Ethiopic, was published after a Bohairic manuscript by H. De Vis, *Homélies coptes de la Vaticane*, vol. 2 (Coptica, 5; Copenhagen 1929) pp. 121-157. No less than ten parchment folios from a still unpublished Sahidic version, can be found in the Chester Beatty collection, Dublin (MS 820D, ff. 1-10). The Chester Beatty fragments are different in some regards from the Bohairic text published by De Vis. On the identity of John the ἔγκλειστος, cf. W. E. Crum, *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham* (Strasbourg 1915) p. xvii. On page 15 of the Chester Beatty manuscript, Theophilus has a vision in which the three Hebrew saints ask him to send "John, the one who lives in the *kenobion* of Siout" to search for their relics (parallel text in De Vis, *Homélies coptes*, p. 130). For the confusion between John of Lycopolis and John Kolobos,

IB.09, f. 23 (Zoega CCXXVII)

Cf. *supra* IB.01, f. 30

IB.09, ff. 57-59 (Zoega CCXXXV* & CCXXXV)

This inventory number includes three leaves from the *Asceticon* of Isaiah of Scetis (CPG 5555; *Clavis coptica* 0217), published by Antoine Guillaumont.[29] The catalogue supplements the inventory of Guillaumont's codex A[30] (= MONB.BQ) with another fragment which has not been recognized before. Thus, IB.17, f. 6 is rightly identified as Logos 25 (= Syriac Logos 7).[31]

This, however, is not the only fragment of MONB.BQ omitted in Guillaumont's edition, others still waiting to be published. To that end, I will draw here a preliminary inventory of this manuscript's *inedita*, which outnumber the edited items.

First of all, we have six intact leaves, known for a long time, in the collection of IFAO in Cairo (nos. 52-57), whose publication was envisaged but unfortunately never accomplished by Antoine Guillaumont and René-Georges Coquin.[32] They are paginated consecutively from 193 to 204 and can be ascribed to Logos 28 (= Syriac Logos 22).[33] To the same Logos belong a leaf in the Stadtbibliothek in Berlin, MS 1613, f. 8 (pp. 205-206), and a complete bifolio in the Papyrussammlung of the National Library in

which I already mentioned, the reader will consult the forthcoming article by T. Orlandi, "Tradizioni copte sui Tre Giovani di Babilonia."

29 Guillaumont, *L'Asceticon copte*, pp. 5-7, 8-9 (edition), 52-53, 57-58 (French translation).

30 For the content of this codex, check A. Guillaumont, "La recension copte de l'*Ascéticon* de l'Abbé Isaïe," in *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum* (Boston 1959) pp. 52-55. All fragments except Leiden 118, were already announced by Guillaumont in this article; for the identification of the Leiden fragment, cf. Guillaumont, *L'Asceticon copte*, p. ix n. 1.

31 For the Syriac text see R. Draguet, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe, I. Les témoins et leurs parallèles non-syriaques. Édition des logoi I-XIII* (CSCO, 289. Scriptores syri, 120; Louvain 1968) pp. 90-91. The translation is available in Idem, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe, I. Introduction au problème isaïen. Version des logoi I-XIII avec des parallèles grecs et latins* (CSCO, 293. Scriptores syri, 122; Louvain 1968) pp. 107-108.

32 See R.-G. Coquin, "Le fonds copte de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire," in *Écritures et traditions dans la literature copte. Journée d'études coptes, Strasbourg 28 mai 1982* (Cahiers de la bibliothèque copte, 1; Louvain 1983) p. 14.

33 Syriac text in Draguet, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe, II. Édition des logoi XIV-XXVI* (CSCO, 290. Scriptores syri, 121; Louvain 1968) pp. 314-324, French translation in Idem, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe, II. Version des logoi XIV-XXVI aves des parallèles grecs* (CSCO, 294. Scriptores syri, 123; Louvain 1968) pp. 376-384.

Vienna, K 9766-9765 (pp. 207-208, 221-222).[34] Returning from Vienna to Naples, the fragments catalogued by Paola Buzi under the lemma IB.14, ff. 29-30[35] as parts of the *Regulae* of Horsiese and attributed in the past also to Shenoute,[36] are in fact from the codex of Isaiah (= Logoi 21 ["On the Repentance"], 20 ["On the Humility"], 7 ["On the Virtues"]).[37] In Paris, we find BN 131^5, f. 45 (pp. 171-172), which belongs to Logos 22 (= Syriac Logos 20),[38] 131^5, f. 64 to Logos 25 (= Syriac 7),[39] 131^7, f. 47 to Logos 16 (= Syriac 15),[40] whereas 131^5, f. 146v-r, as small as it is, can be recognized as a part of Logos 21 (= Syriac 14).[41]

Finally, from Guillaumont's list of this codex should be removed Vienna K 9646,[42] which contains indeed an excerpt from Isaiah of Scetis but was copied in a different hand and belongs to the Patristic *florilegium* MONB.LY, not to our manuscript. A second Isaiah fragment of MONB.LY, unnoticed by Guillaumont, is Paris 131^4, f. 144 (pp. [189]-[190]) (= Greek Logos 12),[43] which preceded K 9646 in the codex.

Guillaumont's mistaken association of the Viennese fragment with MONB.BQ is further demonstrated by the fact that the same pagination, 191-192, has to be restored on Paris BN 131^5, f. 48. Although this folio is damaged in the upper part, its page numbers are easily assignable now on the basis of textual continuity with IFAO no. 52 (paginated 193-194).

The newly identified fragments allow us to formulate a reasonable hypothesis concerning the order of the *logoi* in this codex, an order which was not transparent enough in Guillaumont's codicological reconstruction.

Logos 25	London BL Or. 3581A, ff. 148-151 (pp. 5-12) = Guillaumont, pp. 1-5
	Paris BN 131^5, f. 64 (pp. xxx-xxx) = unpublished[44]
	Leiden Rijksmuseum 118 (pp. xxx-xxx) = Guillaumont, pp. 15-16
	Naples IB.17, f. 6 (pp. xxx-xxx) = unpublished
Logos 4	Naples IB.09, f. 58 (pp. 57-58) = Guillaumont, pp. 5-6
Logos 16	Paris BN 131^7, f. 47 (pp. xxx-xxx) = unpublished
Logos 3	Naples IB.09, f. 59 (pp. 117-118) = Guillaumont, pp. 6-7
Logoi 3/15	Paris BN 129^{13}, f. 53 (pp. 123-124) = Guillaumont, pp. 7-8
Logos 21	Naples IB.09, f. 57 (pp. 131-132) = Guillaumont, pp. 8-9
	Naples IB.14, f. 29 (pp. 135-136) = unpublished
	Paris BN 131^5, f. 146 (pp. xxx-xxx) = unpublished
	London BL Or. 3581A, f. 152 (pp. xxx-xxx) = Guillaumont, pp. 12-13
Logoi 21/20/7	Naples IB.14, f. 30 (pp. [151]-[152]) = unpublished
	Leiden Rijksmuseum 111 (pp. 157-158) = Guillaumont, pp. 10-11
Logos 22	Paris BN 131^5, f. 45 (pp. 171-172) = unpublished
Logoi 23/28	Paris BN 131^5, f. 48 (pp. [191]-[192]) = Guillaumont, pp. 13-15
	Cairo IFAO nos. 52-57 (pp. 193-204) = unpublished
	Berlin Stadtbibliothek 1613, f. 8 (pp. 205-206) = unpublished
	Vienna K 9766 (pp. 207-208) = unpublished
	Vienna K 9765 (pp. 221-222) = unpublished
Logoi 28/?[45]	Paris BN 129^{13}, f. 36 (pp. xxx-xxx) = Guillaumont, pp. 16-17

IB.10, ff. 10-27 (Zoega CCXXXIX)

The call number IB.10, ff. 10-27 consists of a series of folios from the Acts of the Council of Nicaea, which are part of codex MONB.EF. To the dismembered fragments known until now, a specimen from the Rijksmuseum in Leiden can be added, i.e. F 1976/4, f. 3.[46] The leaf represents

[34] Berlin 1613, f. 8 and Vienna K 9766 are consecutive and they find a parallel in Draguet, *Logoi XIV-XXVI*, 1: 324-327, 2: pp. 384-386, whereas Vienna K 9765 in 1: 336-336, 2:393-394. The two Viennese conjugated leaves represent the outermost bifolio of the 14th quire.

[35] Buzi, *Catalogo*, pp. 287-288. For their specific place in the codex, cf. *infra*.

[36] Attributed to Shenoute in Shisha-Halevy, *Coptic Grammatical Categories*, p. 218.

[37] IB.14, f. 29: parallels in Draguet, *Logoi XIV-XXVI*, 1: 205-208, 2: pp. 257-259. IB.14, f. 30: parallels in Draguet, *Logoi XIV-XXVI*, 1: 224, 2: p. 274; Draguet, *Logoi I-XIII* 1: p. 21, 2: 13; Draguet, *Logoi I-XIII* 1: pp. 180-182, 2: 222-226. The headings which appear in the manuscript indicate the title of Logoi. In discussing Shisha-Halevy's attribution to Shenoute, Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, p. 901 is cautious, remarking that "[t]he headings on f. 30 would be extraordinary in a codex of Shenoute's works."

[38] Parallel in Draguet, *Logoi XIV-XXVI*, 1: 299-300, 2: pp. 365-366.

[39] Parallel in Draguet, *Logoi I-XIII*, 1: pp. 78-80, 2: 100-101.

[40] Parallel in Draguet, *Logoi XIV-XXVI*, 1: 244-246, 2: pp. 306-311. This fragment does not preserve any trace of page numbers, but I placed it the codex according to the position of Greek Logos 16 in MONB.BR, another Sahidic manuscript of the *Asceticon*.

[41] On the verso (the true recto) of BN 131^5, f. 146 survives enough from James 2:17 to identify the parallel in Draguet, *Logoi XIV-XXVI*, 1: 215, 2: p. 266, whereas the recto (the true verso) has the text of Ephesians 5:6 and finds a parallel in Draguet, *Logoi XIV-XXVI*, 1: 216, 2: p. 266.

[42] *Editio princeps* in C. Wessely, *Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts V* (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, 18; Leipzig 1917) pp. 91-93 (= no. 279); reedited with French translation in Guillaumont, *L'Asceticon copte*, pp. 11-12, 60-62.

[43] Syriac Logos 18; parallel in Draguet, *Logoi XIV-XXVI*, 1: 285-286, 2: pp. 355-356. Identified by E. Lucchesi, "Chénouté a-t-il écrit en grec?," in Mélanges Guillaumont, p. 207 n. 10.

[44] This fragment was identified in Lucchesi, "Chénouté a-t-il écrit en grec?," p. 207 n. 10.

[45] This second discourse, whose lemma can be read on the Paris fragment, apparently has not been yet identified in any other language than Coptic. It appears in both Sahidic manuscripts of the *Asceticon* (MONB.BQ and MONB.BR). MONB.BR has more text, especially since E. Lucchesi, "Apa Zénobe," p. 77, appended to it a new fragment in the British Library.

[46] MS F 1976/4, f. 3 is not mentioned in W. Pleyte & P. A. A. Boeser, *Manuscrits coptes du Musée des Pays-Bas à Leide* (Leiden 1897) because it did not integrate the collection of the Rijksmuseum in Leiden until 1976, when it was sold to this institution by the antiquity dealer Johannes Möger. Möger occupied a significant role in the trajectory of Coptic manuscripts from Egypt to the Western archives after the Second World War, being perhaps the most im-

pages 39-40 of the manuscript, and would fall thus in the lacuna between Vatican Borg. copt. 109, cass. XXIX, fasc. 159, ff. 9 (pp. 29-30) and 5 (pp. 47-48).

IB.10, ff. 48-54 (Zoega CCXLII)

Although these seven parchment leaves are left unidentified, they have affinities with other fragments classified under MONB.YI, which is liable to contain — as the following two entries in the catalogue — works by John the Archimandrite. All we know about this enigmatic figure of the Coptic literature, is that he seemed to be one of the White Monastery's archimandrites after Shenoute, but further research is needed concerning his personality and work.[47]

The content of MONB.YI, according to the CMCL database: Leiden Rijksmuseum 130 (pp. 17-18); Oxford Clarendon Press b.4, ff. 83-88 (*olim* 100-105) (pp. 19-30); Naples IB.10, f. 48 (pp. 47-48); IB.10, f. 49 (pp. 51-52); IB.10, ff. 50-51 (pp. 55-58); IB.10, f. 52 (pp. 61-62); Paris BN 130^4, f. 99 (pp. 93-94); 131^5, f. 30 (pp. 111-112); Naples IB.10, f. 53 (pp. 147-148); IB.10, f. 54 (pp. 157-158). Perhaps we should also be considering as part of the same codex London BL Or. 3581A, f. 138 (= Crum no. 238) (pp. xxx-xxx) and Paris BN 132^2, f. 6 (pp. xxx-xxx).

IB.11, ff. 110-136 (Zoega CCLIII)

The fragments belong to MONB.NE, a codex which has not yet received the attention it deserves. This valuable manuscript contained Sahidic translations from the ascetic writings which are transmitted in Greek under the name of Ephrem the Syrian. To the rich inventories of fragments traced by Delio Vania Proverbio[48] and Enzo Lucchesi,[49] we can add two

portant dealer in the post-Nahman era. Some of the notable manuscripts that went through Möger's hands are the Michaelides papyri, the "Gospel" of the Savior (P. Berol. 22220), and an unpublished codex of the Acts of the Apostles in Sahidic (Pierpont Morgan M910). Among the Leiden fragments acquired from Möger together with F 1976/4, f. 3, are worth to be mentioned here F 1976/4, f. 31 (ps.-Evodius, *De passione*) and F 1976/4, f. 2, which belongs to John Chrysostom's *In Ep. ad Romanos, hom. 7* (= PG 60, coll. 447-448) and represents the only Coptic fragment from this work attested until now.

[47] On John the Archimandrite, see e.g., Crum, *Catalogue John Rylands*, p. 35; A. Shisha-Halevy, "Two New Shenoute-Texts from the British Library," *Orientalia* 44 (1975) 477 n. 18; Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, p. 91.

[48] D. V. Proverbio, "Auctarium au dossier copte de l'Éphrem grec," *Orientalia* 66 (1997) pp. 78-85.

[49] E. Lucchesi, "Un corpus éphrémien en copte," *AB* 116 (1998) pp. 107-114. E. Lucchesi,

other testimonies from Bibliothèque Nationale in Paris: BN 131^5, f. 90 and 131^5, f. 147, both preserving parts of *De perfectione monachi* (CPG 3971; *Clavis coptica* 0860), whose Greek text has been available for a long time in Assemani's edition.[50] BN 131^5, f. 147 joins two other fragments (Paris BN 131^7, f. 75 + Vienna K 9789), in order to form a single folio which bears the page numbers 178-179, the pagination of the manuscript following at this point the sequence even-odd. On this basis we can infer that BN 131^5, f. 90, whose page numbers are currently lost, must have been paginated 176-177 since it preceded the previously mentioned leaf.

IB.12, ff. 14-17, IB.13, ff. 41-46, IB.14, f. 37 (Zoega CCLVII, CCLXVII & CCLXXXIX)

Fragments of MONB.GD. About the content of this codex, cf. *infra* IB.14, f. 36.

IB.12, f. 25 (Zoega CCLIX)

IB.12, f. 25 is only spuriously attributed to ps.-Evodius, *In Mariam Virginem* (CANT 133; *Clavis coptica* 0151), because the text does not correspond to any of the numerous Sahidic and Bohairic witnesses of this homily.[51]

As regards Oxford, Clarendon Press b.3, ff. 5-8b,[52] which are thought to represent other bits from the same codex, they are indeed part of ps.-Evodius' sermon on the Dormition, but the paleographical inspection shows that they must come from a separate manuscript. For the sake of argument, it must be specified that the Clarendon Press fragments belonged to the same codex as London BL Or. 3581B, f. 19, which equally corresponds to ps.-Evodius homily on the Virgin.[53]

"Evagrius copticus," *AB* 117 (1999) p. 284, found intercalated among the Ephremian sermons a work attributed in some Greek manuscripts to Evagrius (*Rerum monachalium rationes* = CPG 2441). It is, however, very likely that this writing has been also transmitted under the name of Ephrem, since we have reasons to believe that codex MONB.NE was exclusively dedicated to him.

[50] J. Assemani, *Sancti Patris Nostri Ephraem Syri opera omnia quæ exstant* Ser. 1/Graece et latine 2 (Rome 1743) pp. 412E-414A. Assemani's edition was taken over by K. G. Phrantzoles, Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα (Thessalonica 1990) 3: pp. 378-381.

[51] A complete inventory of all the surviving fragments of this sermon on the Dormition of the Virgin has not been attempted yet, but I was able to count no less than nine codices in Sahidic and three in Bohairic.

[52] The leaves were described and published by F. Robinson, *Coptic Apocryphal Gospels* (Texts and Studies, 4/2; Cambridge 1896) pp. xxv, 70-87.

[53] Cf. Crum, *Catalogue BM*, p. 133 (= no. 302); published by Robinson, *Apocryphal Gos-*

Returning now to Naples IB.12, f. 25 (paged 85-86), this was seemingly preceded in the codex by Paris BN 131[7], f. 37 (pp. 19-20), Vatican Borg. copt. 109, cass. XXV, fasc. 119 (Zoega CXIX)[54] (two folios originally paginated 39-42) and Cambridge Or. 1699 U (pp. 73-74). My suggestion is based on the codex format, the paleographical evidence — including the same type of ornaments for the page numbers — and, last but not least, the thematic unity of the texts, which are all focused on the Virgin.

IB.13, ff. 31-38 (Zoega CCLXV)

The leaves, part of a homily on the twelve apostles attributed to Bachios of Maiuma (*Clavis coptica* 0067), are already edited with a French translation by Françoise Morard.[55]

IB.13, ff. 63-64 (Zoega CCLXXIV)

The two fragments, having the page numbers 137-138 and 155-156, do not belong to the *Passio Petri Alexandrini* (*Clavis coptica* 0527), but to the *Encomium on Mark the Evangelist* by John of Shmun (*Clavis coptica* 0186).[56] This is ascertained by the frequent references to Mark, Barnabas

pels, pp. 164-167. The text of this codex belongs to a somewhat different recension of ps.-Evodius, but the versions are still close enough to speak about the same sermon. The London fragment recounts the episode of the marriage at Cana Galilee and corresponds, more or less, to the version published by S. Shoemaker, "The Sahidic Coptic Homily on the Dormition of the Virgin Attributed to Evodius of Rome. An Edition from Morgan MSS 596 & 598 with Translation," *AB* 117 (1999) p. 264.

[54] Cf. T. Orlandi, *Coptic Texts Relating to Virgin Mary. An Overview* (CMCL; Rome 2008) pp. 27, 76. Edited in Robinson, *Apocryphal Gospels*, pp. 22-25. Coptic text reproduced in É. Revillout, *Apocryphes coptes du Nouveau Testament* (Études Égyptologiques, 7. Textes, 1; Paris 1876) pp. 12-14. The Vatican fragments contain the so-called "miracles of the Virgin at Bartos," which is attributed, at least in Arabic, to Cyril of Jerusalem (French translation in R. Basset, *Les apocryphes éthiopiens V. Les prières de la Vierge à Bartos et au Golgotha* [Paris 1895 pp. 48-71]; details in G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 1: *Die Übersetzungen* [Studi e testi, 118; Vatican 1944] pp. 253-255). Several Bohairic fragments of the same text were edited in A. van Lantschoot, "Miracles opérés par la S. Vierge à Bartos (fragments bohaïriques)," *Studia Anselmiana* 27-28 (1951) pp. 504-511.

[55] F. Morard, "Homélie copte sur les apôtres au Jugement dernier," in D. H. Warren, A. G. Brock & D. W. Pao (eds.), *Early Christian Voices. In Texts, Traditions, and Symbols. Essays in Honor of François Bovon* (Biblical Interpretation Series, 66; Leiden/Boston 2003) pp. 417-430.

[56] The title of the encomium is preserved fragmentarily on Paris BN 131[8], f. 147v. Both of the Neapolitan fragments were published a long time ago by I. Guidi, "Di alcune pergamene saidiche della collezione borgiana," *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* V/2 (1893) pp. 513-530; cf. also T. Orlandi, *Studi copti. 1) Un encomio di Marco Evangelista. 2) Le fonti copte della Storia dei Patriarchi di Alessandria. 3)*

and Paul. Moreover, the second fragment (IB.13, f. 64) overlaps the text of London BL Or. 3581B, f. 18,[57] which is from another copy of the encomium on Mark.

IB.13, ff. 65-66 (Zoega CCLXXV)

These two folios, whose pagination is missing, offer the text of a debate between the patriarch Theodosius of Alexandria and the emperor Justinian concerning the Council of Chalcedon. Although the dialogue seems to be fictitious, we know that Justinian summoned Theodosius to Constantinople in December 536 and tried to persuade him to accept the definition of Chalcedon during a long debate,[58] but the patriarch continued to maintain his anti-Chalcedonian position.

As it is rightly observed in the catalogue, Vatican Borg. copt. 109, cass. XXIX, fasc. 166, ff. 1-2 (pp. 5-8) belonged to the same codex (MONB.NC). It should be mentioned that Walter E. Crum, who knew the Vatican folios as well as those in Naples, associated them with another fragment, today in the Bibliothèque Nationale in Paris, i.e. BN 129[14], f. 74 (pages 49-50 of the original manuscript).[59] All the fragments identified by Crum are available in the edition (with French translation) of René-G. Coquin.[60] The vestiges of this anti-Chalcedonian chronicle are completed by an additional fragment in the Österreichische Nationalbibliothek in Vienna (call number K 9616, pagination lost).

Now, the paleographical traits indicate that Paris BN 132[4], f. 318, as well as two pairs of conjugated leaves (paginated from 99 to 106) which are held today in the papyrus collection of the French Institute in Cairo (call number IFAO nos. 18-21), can be attached to the same codex. The fragments come from an unknown writing attributed to Dioscorus of Alexandria,[61] the references to the "abominable council (σύνοδος)" and "the

La legenda di S. Mercurio (Testi e documenti per lo studio dell'Antichità, 22; Milano 1968) pp. 24-26, 30-34 (new edition of IB.13, f. 63 and partly of IB.16, f. 64).

[57] Crum, *Catalogue BM*, pp. 132-133 (= no. 300), cf. Orlandi, *Studi copti*, p. 9.

[58] M. Whitby, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus* (Translated Texts for Historians, 33; Liverpool 2000) pp. 210-211 n. 30.

[59] W. E. Crum's review of J. Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, in *Journal of Theological Studies* 25 (1924) pp. 425-432, here 430.

[60] R.-G. Coquin, "Fragments d'une chronique, relatifs à un patriarche d'Alexandrie, sans doute Théodose (535-566 A.D.)," *BSAC* 30 (1991) pp. 1-24.

[61] The attribution to Dioscorus is apparent at various moments in the manuscript; for example, on IFAO 21v, the narrator has a vision in which an angel calls him: "He said to me: 'Dioscorus, Dioscorus, do not be afraid!'" Dioscorus is again addressed by name on the skin side of BN 132[4], f. 318.

impious (ἀσεβής) Pulcheria" suggesting that codex MONB.NC grouped together texts of anti-Chalcedonian tenure.

IB.14, ff. 29-30 (Zoega CCLXXXVII)

Isaiah of Scetis, *Asceticon*, cf. *supra* IB.09, ff. 57-59

IB.14, ff. 31-32 (Zoega CCLXXXIIX)

Paris BN 131[5], f. 90 (Ephrem, *De perfectione monachi*, MONB.NE; cf. *supra*), 131[6], f. 29 (Shenoute, MONB.YU), and 131[6], f. 30 (Shenoute, MONB.CZ), do not belong to the list of MONB.BI's fragments (ps.-Peter of Alexandria, *De divitiis*).

IB.14, ff. 34-35 (Zoega CCLXXXIX)

These two fragments are joined by Vienna K 9478 and Paris BN 131[1], f. 8. On their identity, cf. *infra* IB.14, f. 50.

IB.14, f. 37, *scil.* IB.14, f. 36 (Zoega CCLXXXIX)

Although IB.14, f. 36 is ascribed to MONB.GD, which would contain, according to the catalogue, only a homily on the Cross by ps.-Cyril of Jerusalem (CPG 3602; *Clavis coptica* 0120), we recognize it as part of *De passione I* (CPG 3598; *Clavis coptica* 0114), an unpublished sermon from the Coptic cycle of the same author. The fragment offers an "apocryphal" dialogue between Jesus Christ and Pilate, based upon the Gospel of John 18:33-38, and finds a parallel in Pierpont Morgan M595, ff. 13v-14r, a complete manuscript of ps.- Cyril's sermon on the Passion.[62]

It is important to note that folios IB.13, ff. 44-46 are equally from the same homily, and not from *In Crucem*. In fact, many of the fragments enumerated as members of MONB.GD appear to be from ps.-Cyril of Jerusalem's *De passione I*.[63] I have updated the fragments' list, eliminating some and adding others, mentioning, however, that the inventory is still possibly

[62] We have another copy of this sermon on the Passion in Pierpont Morgan M594 as well as in at least four fragmentary White Monastery codices, but M595 is preferable because it is better preserved than all the others; description of M595 in L. Depuydt, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, vol. 1 (Corpus of Illuminated Manuscripts, 4. Oriental Series, 1; Louvain 1993) pp. 345-350 (= no. 170).

[63] Cf. A. Campagnano, *Ps. Cirillo di Gerusalemme. Omelie copte sulla passione, sulla Croce e sulla Vergine* (Milano 1980) p. 18, although the structure of MONB.GD is not traced there.

incomplete. The following parallels are taken from Antonella Campagnano's edition of ps.-Cyril of Jerusalem, *In Crucem*[64] and from New York, M595, ff. 1r-27v, for *De passione I*.

In Crucem	Vienna K 9475 (pp. 15-16) = Campagnano, pp. 86-88
	Oxford Bodleian Library Copt.e.177(P) (pp. [17]-[18]) = Campagnano, pp. 88-89
	Paris BN 131[5], f. 117 (pp. [19]-[20])[65] = Campagnano, p. 90
	Naples IB.12, ff. 14-15 (pp. 35-38), IB.13, ff. 41-42 (pp. 39-42), IB.12, ff. 16-17 (pp. 43-46), IB.13, f. 43 (pp. 47-48)[66] = Campagnano, pp. 102-112
	Paris Louvre E 10084 (pp. 81-82) = Campagnano, p. 136
	Bolaffi fragment (pagination lost) = Campagnano, pp. 142-144[67]
De passione I	Paris BN 131[7], f. 18v-r (pp. [97]-[98]) = M595, f. 1r, col. I-1v, col. I
	Naples IB.13, ff. 44-46 (pp. 101-106) = M595, f. 2r, col. II-4r, col. I
	Paris Louvre 10039a (pp. xxx-xxx) = M595, f. 6r, col. I-6v, col. I
	Cairo Coptic Museum 9227 (pp. 121-122)[68] = M595, f. 8v, col. I-9r, col. I
	Paris BN 131[7], f. 64 (pp. [129]-[130]) = M595, f. 10v, col. II-11r, col. II
	Paris BN 129[17], f. 68 (pp. 131-132) = M595, f. 11r, col. II-12r, col. II
	Paris BN 131[7], f. 60 (pp. [133]-[134]) = M595, f. 12r, col. I-12v, col. I
	Naples IB.14, f. 36 (pp. 137-138) = M595, f. 13v, col. II-14r, col. II
	Paris BN 131[6], f. 54 (pp. 139-140) = M595, f. 14r, col. II-15r, col. I
	Paris BN 129[17], f. 64 (pp. 159-160) = M595, f. 20v, col. I-21r, col. II
	Vienna K 2644[69] + K 2308 (pp. xxx-xxx) = M595, f. 25v, col. I-25v, col. II

[64] Campagnano, *Omelie copte*, pp. 75-149.

[65] Identified by E. Lucchesi, "L'homélie copte de Cyrille de Jérusalem en l'honneur de la Sainte Croix. Nouveaux apports," *AB* 98 (1980) p. 84, where the author ascribes it to a different codex than ours.

[66] Folios IB.13, ff. 41-46 are attributed *en gros* to ps.-Cyril's *On the Cross* in E. Lucchesi, "L'homélie copte," p. 83 n. 4. This identification goes for the first three fragments but not for IB.13, ff. 44-46 (= ps.-Cyril of Jerusalem, *De passione I*). The other fragment signaled by Lucchesi, Paris BN 129[13], f. 31, is in my opinion from a different manuscript of *In Crucem*. Forbes Robinson published and translated IB.13, f. 42 (the recto only partly), IB.12, ff. 16-17 and IB.13, f. 42 (recto only) in his *Apocryphal Gospels*, pp. 178-185.

[67] This and nine other Sahidic fragments, all from the White Monastery, were bought in July 2009 by the Italian company Bolaffi from Sotheby's in London. In December 2009, the fragments were presented without identification by Federico Bottigliengo in *Il collezionista* pp. 20-23. In the meanwhile, I have identified all these fragments and I will discuss them soon in an article.

[68] Munier, *Manuscrits coptes*, pp. 16-18.

[69] Published by H. Förster, *"Ich habe dich dem Johannes gegeben, den ich liebe," Zeitschrift für Antikes Christentum – Journal of Ancient Christianity* 7 (2003) 3-13; identified by E. Lucchesi, "Identification de P. Vindob. K. 2644," *Orientalia* 76 (2007) pp. 174-175. Lucchesi quotes also Vienna K 9537 and K 9538 as parts of the codex, but I think they belong to an-

London BL Or. 3581A, f. 147 (pp. xxx-xxx)[70] = M595, f. 27r, col. II-27v, col. II

IB.14, ff. 41-42 (Zoega CCXC)

The two folios (pp. 195-196, 199-200), whose content is described in the catalogue as "on the resurrection of the flesh," were already identified as parts of Epiphanius' *Ancoratus* (CPG 3744; *Clavis coptica* 0140) by Enzo Lucchesi, and presented in an article by Delio Vania Proverbio.[71] In the same publication, the reader can find the complete bibliography related to *Ancoratus* in Coptic, whereas for the *status quaestionis* a study by Alberto Camplani is still the most useful guide.[72]

I should like to mention the existence of another fragment from the Woide collection in Oxford, Clarendon Press b.4, f. 63 (*olim* 82) (pp. 105-106), which contains the text of *Ancoratus* 50,5-52,1.

Clarendon Press b.4, f. 63	Epiphanius, *Ancoratus*[71]
incipit [...] ϫⲉ ⲙⲁⲣⲟⲩⲟⲩⲱϣ̄ⲧ ⲛⲁϥ ⲛ̄ϭⲓ̈-ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ·	50,5 προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγ-γελοι θεοῦ
desinit ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉ-ⲕϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟϥ· ⲉϥⲟⲩⲱϣ ⲛ̄ϭⲓ̈ⲡⲉⲓ̈ⲱⲧ [...]	52,1 Ἀλλά, φασί, τί οὖν λέγεις; θέλων ἐγέννησεν ὁ πατὴρ ...

If Epiphanius' work has survived indeed in two different Sahidic codices, rather than a single one copied alternatively by two scribes,[74] then the new testimony from Oxford must be ascribed to MONB.HA:

other manuscript, as both the *ductus* and the page numbers (= pp. 9-12) suggest. It should be also stressed that a second fragment from Vienna, K 2308, represents another bit of the same folio.

[70] Crum, *Catalogue BM*, p. 109 (= no. 246).

[71] D. V. Proverbio, "Introduzione alle versioni orientali dell'*Ancoratus* di Epifanio," *Miscellanea Marciana* 12 (1997) p. 69.

[72] A. Camplani, "Epifanio (*Ancoratus*) e Gregorio di Nazianzo (*Epistulae*) in copto: identificazioni e *status quaestionis*," *Augustinianum* 35 (1995) pp. 327-343.

[73] I have consulted the Greek text in K. Holl, *Epiphanius I. Ancoratus und Panarion haer. 1-33* (GCS, 25; Leipzig 1915).

[74] For different opinions concerning the manuscript(s), cf. E. Lucchesi, "Un corpus épiphanien en copte," *AB* 99 (1981) pp. 96-98 and A. I. Elanskaya, "A Fragment of *Ancoratus* in Coptic (the Ms. I.1.b.668 of the Pushkin Museum of Fine Arts)," *BSAC* 28 (1986-1989) pp. 5-10.

Epiphanius, *Ancoratus*

- Cairo Coptic Museum 9287 (pp. xxx-xxx) = chap. 15,2-8[75]
- Paris BN 131^3, ff. 19-21 (pp. 65-70) = chap. 29,7-32,7
- Paris BN 131^3, ff. 22-24 (pp. 75-80) = chap. 34,3-37,2
- New York Pierpont Morgan M706b (pp. 93-94) = chap. 43,6-44,4[76]
- Clarendon Press b.4, f. 63 (pp. 105-106) = chap. 50,5-52,1
- London BL Or. 3581A, f. 153 (pp. 115-116) = chap. 55,7-56,4[77]
- Cambridge CUL Or. 1699 L (beginning of the 10th quire) = chap. 65,1-8[78]
- London BL Or. 3581A, f. 142 (pp. 193-194) = chap. 95,1-96,3[79]
- Naples IB.14, f. 41 (pp. 195-196) = chap. 96,5-97,7
- Naples IB.14, f. 42 (pp. 199-200) = chap. 98,7-99,4
- Paris BN 130^3, ff. 55-58 (pp. 211-218) = chap. 104,6-108,1
- Paris BN 131^3, f. 18 (pp. 219-220) = chap. 108,1-109,2

IB.14, f. 50 (Zoega CCXCII)

Paris BN 131^3, ff. 47-48 should be excluded from the list of fragments related to IB.14, f. 50 since both of them belonged to MONB.CE (Epiphanius of Salamina, *De XII gemmis*).

As the signature on the verso indicates, the Naples folio was the last of the first quire and the page numbers 15-16 are given as certain by Zoega,[80] although today they are lost in the lacuna. Part of the same sermon (and codex) are Paris BN 130^5, f. 133 + 131^6, f. 85 (forming together a single leaf paged 19-20) and 131^1, f. 33 (pages 21-22). The surviving parts are silent concerning the authorship of the text, but on the verso of BN 131^1, f. 33, which was the last page of the homily, we can read: ⲡⲁï ⲡⲉ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲛⲁⲗⲩⲙⲯⲓ̈ⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓ̈ⲥ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ, which suggests that it was a homily for the Ascension Day.

We are fortunate, however, to discover that Naples IB.14, f. 50 is partly overlapped by Vienna K 9478, which represents therefore a fragment from another copy (hereafter codex B; new CMCL siglum: MONB.OQ) of the same text. This parallel is decisive to unveil the authorship of the sermon, since K 9478 was preceded in the codex by Paris BN 131^1, f. 8 (pp. 47-48)

[75] Munier, *Manuscrits coptes*, pp. 152-154.

[76] Described and edited in Depuydt, *Catalogue*, pp. 163-165 (= no. 82); identified by Camplani, "Epifanio," p. 327.

[77] Cf. Crum, *Catalogue BM*, pp. 110-111 (= no. 248).

[78] Fragment attributed to Shenoute in A. Shisha-Halevy, *Coptic Grammatical Categories*, pp. 207, 218.

[79] Cf. Crum, *Catalogue BM*, p. 108 (= no. 241).

[80] Zoega, *Catalogus*, p. 633.

and Naples IB.14, ff. 34-35 (pp. [51]-[52] and [57]-[58]),[81] the recto of the first fragment being the title page of the text, which is introduced as an exegesis (ⲉⲝⲉⲅⲏⲥⲓ̈ⲥ) of Athanasius of Alexandria on the Ascension of Christ (CPG 2198; Clavis coptica 0446).

Three pages from MONB.DV, represented by Naples IB.11, ff. 77r-78r (pp. 293-295), offer an extract from the same homily and fills an important lacuna in the previous two manuscripts. Here again, the attribution to Athanasius is confirmed by a *subscriptio* which occurs on IB.11, f. 78r: ⲁⲡⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲣⲁⲕⲟⲧⲉ.

Finally, it is interesting to remark that the sermon on the Ascension attributed, perhaps spuriously, to Athanasius was immediately followed in codices A and B by ps.-Chrysostom, *In Pentecosten, sermo 1* (CPG 4536; *Clavis coptica* 0165). The juxtaposition of these two texts in both manuscripts assures their liturgical unity, since the Ascension and the Pentecost represent the last major moments of the Paschal cycle.

Codex A (MONB.OP)	Codex B (MONB.OQ)	Codex C (MONB.DV)
ps.-Athanasius, *De ascensione Christi*	ps.-Athanasius, *De ascensione Christi*	
	Paris 131^1, f. 8 (pp. 47-48)	
	lacuna	
	Naples IB.14, f. 34v-r (pp. [51]-[52])	Naples IB.11, f. 77 (pp. 293-294)
	lacuna	Naples IB.11, f. 78r (295)
lacuna	Naples IB.14, f. 35v-r (pp. [57]-[58])	
IB.14, f. 50 (pp. [15]-[16]	Vienna K 9478 (pp. [59?]-[60?])	
lacuna	*lacuna*	
Paris 130^5, f. 133 + 131^6, f. 85 (pp. 19-20)		
Paris BN 131^1, f. 33 (pp. 21-22)		
ps.-Chrysostom, *In Pentecosten 1*	ps.-Chrysostom, *In Pentecosten 1*	
Paris BN 131^1, ff. 34-36 (pp. 23-28)[82]		
lacuna		
Paris BN 129^{17}, f. 62 (pp. 35-36)[83]		
lacuna	*lacuna*	
Leiden 131, ff. 1-2 (pp. [39]-[42])[84]	Paris BN 131^3, f. 38 (pp. 83-84)[87]	
lacuna	*lacuna*	
Paris BN 131^3, f. 64 (pp. 47-48)[85]	Paris BN 131^6, f. 123 (pp. 89-90)[88]	
Vienna K 9547 (pp. 49-50)[86]	Paris BN 131^3, f. 39 (pp. 91-92)[89]	

[81] Page numbers given according to Zoega, who was still able to read them, cf. his *Catalogus*, p. 632.

IB.15, ff. 11-14 (Zoega CCXCVII)

As Paola Buzi rightly observes, these folios belonged to one of the Pachomian codices. Other supplements from the same codex were identified by Enzo Lucchesi.[90]

IB.15, ff. 23-26 (Zoega CCCIV)

Although left without attribution, the folios are from a codex (MONB. FV) containing the so-called *In canticum vineae* (Clavis coptica 0020).[91]

[82] Cf. E. Lucchesi, *Répertoire des manuscrits coptes (sahidiques) publiés de la Bibliothèque nationale de Paris* (Cahiers d'Orientalisme, 1; Geneva 1981) pp. 69-70.

[83] Identified in Lucchesi, *Répertoire des manuscrits*, p. 48.

[84] Edited by Pleyte & Boeser, *Manuscrits coptes*, pp. 394-399 (= Insinger 86).

[85] Identified in Lucchesi, *Répertoire des manuscrits*, p. 76; cf. Idem, "D"Un encomio copto di Raffaele Arcangelo' à un sermon sur la Pentecôte attribué à Jean Chrysostome," *VC* 35 (1981) pp. 352-353.

[86] Published in T. Orlandi, "Un encomio copto di Raffaele Arcangelo ('Relatio Theophili')," *Rivista degli Studi Orientali* 44 (1974) pp. 211-233; identified by Lucchesi, "D"Un encomio copto'."

[87] Identified in Lucchesi, *Répertoire des manuscrits*, p. 75.

[88] Identified in Lucchesi, *Répertoire des manuscrits*, p. 82; cf. Idem, "D"Un encomio copto'."

[89] The verso of this leaf bears a colophon according to which the codex was copied by the scribe Matthew in the Touton *scriptorium* in the year 656 Era of the Martyrs (939-940 AD). The codex was donated later to the Monastery of Apa Shenoute. Cf. A. van Lantschoot, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte* (Bibliothèque du Muséon, 1; Louvain 1929) pp. 88-90 (= no. LV).

[90] E. Lucchesi, "Nouvelles glanures pachômiennes," *Orientalia* 74 (2005) pp. 86-90.

[91] P. Devos, "Une histoire de Joseph le Patriarche dans une œuvre copte sur le Chant de la Vigne," *AB* 94 (1976) pp. 137-154.

IB.16, f. 1 (Zoega CCCV)

IB.16, f. 1 is an unidentified folio paginated 47-48. From the same scribe, and very likely from the same manuscript, come Naples IB.16, f. 3 and Vienna K 9760 (pp. 94-95 sic!).

The content of IB.16, f. 3, whose pagination is lost, was identified as Cyril of Alexandria's *Epistola II ad Succensum* (CPG 5346),[92] a document which was used to support both Chalcedonian and anti-Chalcedonian arguments.[93] Although the other two leaves still resist a proper identification, the style and the themes treated indicate as author the same Cyril. In fact, the first lines of Naples IB.16, f. 1 find a very close parallel in Cyril of Alexandria's *Oratio ad Augustas de fide* (CPG 5220):[94]

Naples IB.16, f. 1	Oratio ad Augustas de fide (PG 76, col. 1388 = Schwartz, *ACO* 1.1.5)[10]
ⲉⲧⲉ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉϥⲫⲩⲥⲓⲥ· ⲕⲁⲛ ⲉⲁϥϣⲱⲡⲉ ϩⲛ̄ⲧⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛϩⲙ̄ϩⲁⲗ· ⲉϥⲟ ⲟⲛ ⲛ̄ⲑⲉ ⲉⲛⲉϥⲟ ⲙⲙⲟⲥ· ⲧⲁⲓ ⲟⲛ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲧⲛ̄ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲣⲟϥ· ϫⲉ ⲁϥϫⲓ ⲛ̄ⲧⲙⲛⲧⲁⲣⲭⲉⲓⲉⲣⲉⲩⲥ· ϩⲙ̄ⲡⲧⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲛ̄ϩⲉ· ⲕⲁⲓⲧⲟⲓ ⲟⲩⲛⲧⲁϥ ⲙ̄ⲙⲁⲩ· ⲛ̄ϩⲉⲛⲧⲃⲁ ⲛ̄ⲧⲃⲁ ⲛ̄ⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ ϩⲛ̄ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ· ⲉⲩⲉⲓⲛⲉ ⲛⲁϥ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲛ̄ϩⲉⲛⲑⲩⲥⲓⲁ ⲛⲁⲧⲥⲛⲟϥ· ⲁⲩⲱ ⲛⲟⲓⲏ̄ⲧⲟⲛ· ⲉⲧⲉ ⲛ̄ϩⲩⲙⲛⲟⲥ ⲛⲉ· ⲙⲛ̄ⲛⲉⲟⲟⲩ	ὥσπερ γὰρ καίτοι τῆι φύσει κύριος ὢν μεμένηκεν ὅπερ ἦν, κἂν εἰ γέγονεν ἐν τῆι τοῦ δούλου μορφῆι, οὕτω φαμὲν ὅτι καίτοι μυρίος ἔχων ἐν οὐρανῶι τοὺς ἱερουργοῦντας αὐτῶι, τὰς νοητὰς δηλονότι καὶ ἀναιμάκτους θυσίας, ὕμνος καὶ δοχολογίας

[92] Buzi, *Catalogo*, p. 320, following Enzo Lucchesi; corresponding passage in E. Schwartz, *Acta Concilium Oecumenicorum*, vol. 1.6: *Concilium Universale Ephesenum* (Berlin & Leipzig 1927) pp. 160-161. English translation from the parallel Greek text in Cyril of Alexandria, *Letters 1-50* (ed. J. I. McEnerney; The Fathers of the Church, 76; Washington 1987) pp. 202-203.

[93] The letter contains the famous Miaphysite formula μία φύσις τοῦ λόγοῦ σεσαρκωμένη. Cf. the use of this letter in the Chalcedonian *Florilegium Cyrillianum*, as well as in its refutation by the *Philalethes* of Severus of Antioch, R. Hespel, *Sévère d'Antioche, Le Philalèthe* 2 vols. (CSCO, 133 & 134. Scriptores syri, 68 & 69; Louvain 1952). Similarly, the anti-Chalcedonian miscellany edited by Coquin, reports that the letter was invoked by both sides in the debate concerning the person of Christ, cf. Coquin, "Fragments d'une chronique," pp. 12, 19-20. The same letter to Succensus is quoted as an authority in John of Nikiu's *Chronicle* (R. H. Charles, *The Chronicle of John (c. 690 A.D.), Coptic Bishop of Nikiu* [London 1916; repr. Amsterdam 1966] p. 148).

[94] Greek text taken from Schwartz, *ACO*, 1.1.5: p. 47.

The same fragment was taken over in the Greek *catenae* on the Epistles of Paul, where is explicitly attributed to Cyril of Alexandria.[95]

IB.16, ff. 4-5 (Zoega CCCVI)

These two folios (pp. 131-132, 145-146) were edited and translated into French by Émile Amélineau among the works of Shenoute,[96] and his attribution went unchallenged for a long time.[97] However, Stephen Emmel counted them among the *dubia* in his *magnum opus* concerning the Shenoutean literature.[98] This caution was necessary since IB.16, ff. 4-5 belong in fact to one of the spiritual homilies of ps.-Macarius, which are recorded thus also in Sahidic.[99]

The Coptic text corresponds to the Macarian Homily C 38 (= no. 26 in Collection III[100]). These two Neapolitan leaves represent the outermost bifolio of the 9th quire, with the signature being visible on both of them, which means that there is a significant gap of six folios in between.[101]

Naples IB.16, f. 4r	ps.-Macarius, *Hom.* C 38 (Klostermann & Berthold, p. 140)
ⲉⲛⲛⲁⲙⲉⲉⲩⲉ ⲇⲉ ⲟⲛ ϫⲉ ⲥⲉϣⲟⲟⲡ ⲛ̄ϭⲓⲟⲩⲏⲣ ⲛⲁⲥⲡⲉ ⲏ ⲛⲥⲟⲫⲓⲁ ⲏ ⲙⲙⲛ-ⲧⲣⲙⲛϩⲏⲧ· ⲏ ⲟⲩⲏⲣ ⲛⲧⲉⲭⲛⲏ ⲛⲉⲡⲓⲥⲧⲏ-ⲙⲉⲓ ⲏ ⲛϩⲱⲃ ⲏ ⲛⲥⲡⲟⲩⲇⲏ ⲏ ⲙⲙⲛⲧⲣⲙ-ⲙⲁⲟ ⲉⲩϣⲟⲃⲉ ϩⲛ̄ⲟⲩⲁⲧⲟ ⲛ̄ⲥⲙⲟⲧ· ⲁⲩⲱ	Πόσαι γλῶσσαι ἐν κόσμῳ, πόσαι σοφίαι, πόσαι φρονήσεις, πόσαι τέχναι, πόσαι ἐπιστῆμαι καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ σπουδὴ καὶ πλοῦτος ἐν τῇ γῇ, καὶ οὐδὲν τούτων ἐστὶν ὃ χρῄζουσι καὶ ἐν ᾧ ζῶσι Χριστιανοί.

[95] J. A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, vol. 7: *In Epistolas S. Pauli ad Timotheum, Titum, Philemona, et ad Hebraeos* (Oxford 1844) p. 477.

[96] É. Amélineau, *Œuvres de Schenoudi: Texte copte et traduction française*, vol. 2 (Paris 1914) pp. 487-491.

[97] The fragments were still considered Shenoutean in Shisha-Halevy, *Coptic Grammatical Categories*, p. 255.

[98] See Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, p. 906.

[99] As P. Géhin discovered, "The Virtues of Saint Macarius," preserved only in Bohairic, proves to be a compilation which takes over various pieces of the Macarian corpus. Bohairic text edited by Amélineau, *Histoire des monastères*, pp. 118-202; for a list of parallels, see P. Géhin, "Le Dossier Macarien de l'Atheniensis 2492," *Recherches Augustiniennes* 31 (1999) 89-147, here 147.

[100] This collection, which contains forty-three homilies, was partly edited by E. Klostermann & H. Berthold, *Neue Homilien des Makarius/Symeon I. Aus Typus III* (Texte und Untersuchungen, 72; Berlin 1961), cf. also Pseudo-Macaire, *Œuvres spirituelles I. Homélies propres à la Collection III* (ed. V. Desprez. SC, 275; Paris 1980).

[101] Our Coptic text covers Klostermann & Berthold, *Neue Homilien*, pp. 140,11-141,12; 146,21-147,24.

ϩⲛⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛϥϣⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲛ̄ϭⲓⲡϩⲱⲃ ⲉⲧⲟⲩⲣ̄ⲭⲣⲓⲁ ⲙⲙⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ ⲛϩⲏⲧϥ ⲛϭⲓⲛⲉⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ	

The next identifiable fragment from this codex, is Paris BN 102, f. 12 (pp. 179-180) and contains a part of the Homily C 12 (= no. 6 in Collection III).[102]

Paris BN 102, f. 12	ps.-Macarius, *Hom.* C 12 (Klostermann & Berthold, pp. 25-26)
incipit [ⲧⲱ]ⲟⲩⲛ ϩⲁⲡⲛⲟϭⲛⲉϭ ⲙⲡⲁ-ⲥ̄ⳁ̄ⲟ̄ⲥ̄ ϩⲓϫⲛ̄ⲛⲉⲩⲛⲁϩⲃ ⲙⲛ̄ⲛⲁϩⲓⲥⲉ ϩⲙ̄ⲡⲉⲩⲥⲱⲙⲁ	οἱ τὴν ὕβριν τοῦ σταυροῦ μου βαστάσαντες ἐν τοῖς ὤμοις αὐτῶν καὶ τὰ πάθη μου ἐν τοῖς σώμασιν αὐτῶν
desinit ...ⲛⲏⲧⲛ̄ ⲛ̄ⲧⲙⲛⲧⲣⲙⲙⲁⲟ ⲛ̄ⲙ̄ⲡⲏⲩⲉ· ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲛ̄ⲅⲩⲙⲛⲁⲍⲉ ⲛⲛⲉⲧⲛⲥⲱⲙⲁ ϩⲛ[...]	... τὸν οὐράνιον πλοῦτον. Καὶ γὰρ ἐν τῇ χαμευνίᾳ τὰ σώματα ὑμῶν γυμνάζοντες

This succession of the Macarian pieces suggests that the Coptic manuscript followed the order of the tradition TV, represented by three Arabic codices, Vaticani arabici 70 & 80 and Parisinus arabicus 149, our fragments corresponding to homilies 13 and 16 in this collection.[103] Now, there are sixteen folios missing in the lacuna between pages 146-179, and the stichometry indicates that six of them were occupied by the end of homily 13 and the beginning of homily 16, leaving just enough space for the homilies 14 and 15. It is likely that, as the Arabic collection TV is attributed to Symeon, the same authorship occurred in the Sahidic manuscript.

Interestingly enough, the *Letters* of Saint Antony, represented by two other folios in Naples (IB.01, ff. 18-19),[104] are copied by the same hand

[102] The existence of a fragment paleographically related to IB.16, ff. 4-5 was pointed out to me by Mr. Enzo Lucchesi and I thank him for calling my attention to it.

[103] On the Arabic tradition in general, see Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, pp. 389-392. Those pieces preserved only in Arabic, were translated into German by W. Strothmann, *Makarios/Symeon, Das arabische Sondergut* (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca, 11; Wiesbaden 1975). For a concordance between the manuscripts TV and the different Macarian collections, see the synopsis of W. Strothmann in H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen "Makarios"-Schriften* (Texte und Untersuchungen, 55/1; Leipzig 1941) pp. 471-475; and that of Strothman, *Das arabische Sondergut*, pp. 7-14.

[104] See the edition, with Latin translation, by G. Garitte, *Lettres de Saint Antoine. Version géorgienne et fragments coptes* (CSCO, 148 & 149. Scriptores iberici, 5 & 6; Louvain 1955) 1: pp. 11-12, 41-46 (text), 2: pp. 7-8, 27-30 (translation). For an English translation of Antony's Letters, see S. Rubenson, *The Letters of St. Antony. Monasticism and the Making of a Saint*

and it is tempting to place them in the codex of ps.-Macarius, which we conveniently baptized MONB.OR.[105] As to the provenance of the manuscript, a second codex (MONB.XN) transcribed by the copyist in question and invested with a colophon, indicates that he was a monk of the White Monastery.[106]

IB.16, ff. 8-11 (Zoega CCCVII)

Three leaves of an unidentified text.

Despite a formal resemblance, Paris BN 131^4, ff. 129-132, mentioned as related fragments, belong to another manuscript.[107] The next six folios in the Paris collection, namely BN 131^4, ff. 133-138, can be rather traced to the same codex as IB.16, ff. 8-11. These were identified by Sever Voicu[108] on the basis of Porcher's "catalogue"[109] as ps.-Chrysostom, *In Psalmum 50, hom. 2* (CPG 4545; *Clavis coptica* 0486; PG 55, coll. 575-588). To them can be added BN 130^5, f. 126, which corresponds to the same homily.

In Psalmum 50, hom. 2 was probably preceded by the first homily on the same psalm (no surviving fragments), and followed by *Si qua in Christo nova creatura* (CPG 4701; *Clavis coptica* 0482; PG 64, coll. 25-34), another chrysostomic *spuria* represented by Vienna K 9805 and a bifolio in Michigan, MU 158.31. Although both homilies are attested in Bohairic, the present codex (now MONB.OS) represents their only Sahidic witness presently known. During the collation of the texts, I observed marked differences between the Sahidic translation of *Si qua in Christo* and its Greek original.

(Studies in Antiquity and Christianity; Minneapolis 1995). It should be, however, explicitly said, against Rubenson's statement on p. 15, that the Naples fragments are on parchment and not papyrus, whereas the seventh century dating proposed by Zoega and taken over by Rubenson is obviously obsolete.

[105] This is also Paola Buzi's hypothesis, based on Enzo Lucchesi's suggestion, see Buzi, *Catalogo*, p. 321.

[106] MONB.XN contains works by Shenoute and the consensus among scholars says that his genuine works were copied exclusively in the White Monastery. The codex was copied for the Monastery of Apa Shenoute at Siout; colophon edited several times, cf. A. van Lantschoot, *Colophons*, pp. 112-113 (= no. LXVIII). Van Lantschoot dated this codex around 1000 A.D. Further bibliography and codicological details in Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, pp. 295-297.

[107] To the same scribe, and possibly to the same codex, we can join Vienna K 9126.

[108] S. Voicu, "Per una lista delle opere trasmesse in copto sotto il nome di Giovanni Crisostomo," forthcoming article. I should like to thank Sever Voicu for sharing with me his article before its publication.

[109] E. Porcher, "Analyse des manuscrits coptes $131^{1\text{-}8}$ de la Bibliothèque nationale, avec indication des textes bibliques," *Revue d'égyptologie* 1 (1933) p. 236 [62].

These *variae lectiones* can prove to be important since the Greek manuscript base of the homily in question is so limited.[110]

Finally, a series of other scattered fragments copied by the same scribe might belong to other writings of the chrysostomic corpus, possibly lost, or at least not yet identified, in Greek.

MONB.OS

ps.-Chrysostom, *In Ps. 50, hom. 2*
Paris BN 131^4, f. 133 (pp. ⟨71⟩-72) = PG 55, col. 576
Paris BN 131^4, f. 134 (pp. ⟨73⟩-74) = PG 55, col. 577
Paris BN 131^4, f. 135 (pp. ⟨75⟩-76) = PG 55, coll. 577-578
Paris BN 131^4, f. 136 (pp. ⟨79⟩-80) = PG 55, col. 578
Paris BN 131^4, f. 137 (pp. ⟨81⟩-82) = PG 55, coll. 578-579
Paris BN 131^4, f. 138 (pp. ⟨83⟩-84) = PG 55, col. 579
Paris BN 130^5, f. 126 (pp. xxx-xxx) = PG 55, col. 588

ps.-Chrysostom, *Si qua in Christo*
Vienna K 9805 (pp. xxx-xxx) = PG 64, coll. 28-29
Michigan 158.31c-d (pp. ⟨133⟩-134) = PG 64, col. 30
Michigan 158.31a-b (pp. xxx-xxx) = PG 64, col. 31

Unidentified fragments
Paris BN 131^6, f. 5 (pp. ⟨163⟩-164)
Paris BN 131^6, f. 6 (pp. ⟨169⟩-170)
London BL Or. 3581A, f. 157 + Cairo IFAO 244 (pp. ⟨171⟩-172)
Paris BN 132^4, f. 321 (pp. ⟨197⟩-198)
Naples IB.16, f. 11 (pp. xxx-xxx)
Naples IB.16, ff. 8-10 (pp. ⟨231⟩-236)
Paris BN 131^6, f. 118 (pp. xxx-xxx)
Paris BN 131^7, f. 43 (pp. xxx-xxx)
London BL Or. 3581A, f. 158 (pp. xxx-xxx)[111]
Oslo no. 197 (pp. xxx-xxx)

IB.16, ff. 20-23 (Zoega CCCXI)

There are other fragments from this palimpsest, whose *scriptio superior* was recognized as part of John Chrysostom's *Homilies on Hebrews*:[112] Paris

110 K.-H. Uthemann, "Die pseudo-chrysostomische Predigt CPG 4701. Kritische Edition mit Einleitung," *OCP* 59 (1993) pp. 5-62; Idem, "Der Codex Parisinus gr. 700 und die pseudo-chrysostomische Predigt CPG 4701," *OCP* 61 (1995) pp. 223-234.

111 For the description of London BL Or. 3581A, ff. 157-158, cf. Crum, *Catalogue BM*, p. 112 (= no. 252)

112 For a partial inventory, cf. Voicu, "Per una lista." Beside the three codices signaled until now, the White Monastery library had a fourth manuscript of the *Homilies on Hebrews*, from which I found a fragment, Paris BN 131^3, f. 27, corresponding to the 12th homily (= PG 63, coll. 100-102). The fragment comes from the same scribe who copied for the White Monastery the manuscript of the *Apophthegmata Patrum* (MONB.EG).

BN 131^5, f. 87 (pp. [107]-108),[113] 132^1, f. 88 (pp. 115-116), 131^7, f. 68 (pp. xxx-xxx), 132^4, f. 285 (pp. xxx-xxx), 132^4, f. 287 (pp. xxx-xxx), Cambridge, Corpus Christi College MS 541 8 (pp. xxx-xxx). To this codex we gave the siglum MONB.OT.

SUMMARY

Many of the White Monastery Coptic fragments are kept today in the "Vittorio Emanuele III" National Library in Naples. Paola Buzi has catalogued this collection recently in a long-awaited book that will replace the earlier work of Georg Zoega (Rome, 1810). The present article reviews the new catalogue, identifies the contents of some fragments left unidentified, and reconstructs several dismembered manuscripts.

Alin Suciu
Faculty of Theology
University of Helsinki
Aleksanterinkatu 7
P.O. Box 33
FI – 00014 Finland

113 The secondary script was published, without a proper identification, by U. Bouriant, "Rapport au ministère de l'instruction publique sur une mission dans la Haute-Égypte (1884-1885)," in G. Maspero, *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire* 1 (Paris 1889) pp. 407-408; identified in Lucchesi, *Répertoire des manuscrits*, p. 80.

Ayda Kaplan

Les copistes du manuscrit syriaque BL Add. 12 153 (*Homélies* de Grégoire de Nazianze)

Conservé à la British Library[1] à Londres, le manuscrit syriaque Add. 12 153 contient la première partie du corpus des homélies[2] de Grégoire de Nazianze dans la version récente (dite S2) réalisée par Paul d'Edesse à Chypre en 624. Daté par un colophon de l'an 844/5 AD, le manuscrit présente plusieurs écritures.

Le codex a fait l'objet d'une première[3] étude paléographique qui avait permis de reconnaître les écritures de trois copistes différents. Toutefois une observation plus précise de ces écritures a montré des variations dans l'une ou l'autre écriture qui avait été attribuée au préalable à un même copiste. Il est souvent difficile en effet de distinguer quantitativement l'intervention d'un ou de plusieurs copistes dans une écriture homogène et, inversement, de reconnaître la plume d'un même copiste dans des écritures différentes. Pour répondre à ce type de difficultés, une méthode paléographique raisonnée est indispensable quelles que soient l'écriture et la langue.

Dans le domaine syriaque, une méthode d'étude paléographique a été élaborée dans le cadre de ma thèse de doctorat[4] à l'Université catholique de Louvain. Dans ce sens, l'objectif du présent article est d'appliquer cette méthode d'expertise au cas particulier de l'Add. 12 153 afin de relever les indices objectifs prouvant l'intervention de divers copistes.

---

[1] Avant d'être légué par H. Tattam (1839) à la British Library, le manuscrit était conservé au monastère des Syriens dans le Wadi Natrun.

[2] W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, I, London, 1870-1872, p. 423-428 (= Wright, *Catalogue*) et A. Van Roey et H. Moors, *Les Discours de Saint Grégoire de Nazianze dans la littérature syriaque. II. Les manuscrits de la version "récente"*, in OLP 5 (1974), p. 93-107 (= Van Roey et Moors, *Grégoire de Nazianze*, II).

[3] A. Kaplan, *Le manuscrit syriaque Add. 12 153 conservé à la British Library (les homélies de Grégoire de Nazianze). Étude paléographique*, Louvain-la-Neuve 2003 [Diplôme d'Études Approfondies à l'UCL, inédit] (= Kaplan, *Add. 12 153*).

[4] A. Kaplan, *Paléographie syriaque. Développement d'une méthode d'expertise sur base des manuscrits syriaques de la British Library (V^e-Xe siècles)*, Louvain-la-Neuve 2008 [Thèse de doctorat à l'UCL, inédite].

OCP 77 (2011) 327-349

Colophon

Le manuscrit a été commandité par Georges, moine au monastère Saint Job à Sharkish (ܫܪܟܝܫ). Il a été achevé en l'an 1156 des Grecs (844/5 AD) sous le patriarcat de Denys[5] — de Tell Maḥré —, qualifié de patriarche « Apostolique Orthodoxe d'Antioche », et au cours de l'épiscopat de David, l'évêque d'Urim Qasṭra[6] située sur l'Euphrate.

Le colophon[7] (f. 205v) est signé par Éphrem qui affirme avoir copié la majeure partie du manuscrit, l'avoir corrigé et relié selon ses connaissances et ses aptitudes :

ܨܠܘ ܥܠ ܐܦܪܝܡ ܚܛܝܐ ܢܛܪ ܐܣܛܘܢܐ ܕܕܝܪܬܐ ܩܕܝܫܬܐ
ܕܟܦܪܬܘܪܬܐ܆ ܗܘ ܕܐܝܬ ܥܠ ܓܢܒ ܙܘܓܡܐ. ܕܟܬܒ ܗܘ ܣܓܝܗ
ܕܟܬܒܐ ܗܢܐ ܐܝܟ ܚܝܠܗ. ܘܬܩܢ ܟܡܐ ܕܐܫܟܚ ܚܝܠܗ. ܘܕܒܩ
ܐܝܟ ܟܡܐ ܕܐܕܪܟܬ ܝܕܥܬܗ.

« Priez pour Éphrem le pécheur, gardien des colonnes[8] des saints monastères de Kephar Turto, qui est sur le côté de Zeugma[9], qui a écrit la majeure partie de ce livre

[5] Voir J. B. Abbeloos et T. J. Lamy (éds.), *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, I-II, Louvain, 1872-1877, col. 343-385 ; J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris 1934, p. 89, 92-93. Ce patriarche, à l'histoire tourmentée, fut intronisé en 818 et mourut en 845. Il est l'auteur d'une œuvre — dont il ne reste que des fragments —, intitulée « Annales » et qui couvre 260 ans d'histoire (582-3/842-3) (E. W. Brooks [éd. et trad.], *Historia Ecclesiastica. Zachariae Rhetori vulgo adscripta* [CSCO, 84 et 88; Scriptores Syri, 39 et 42], Louvain 1953 et 1965 et R. Hespel [éd. et trad.], *Chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum. 2* [CSCO, 507; Scriptores Syri, 213], Louvain 1989). La chronique de Denys de Tell Maḥré a été une source importante pour la chronique du patriarche Michel le Grand et pour la chronique anonyme de 1234. En outre, la chronique du pseudo-Denys, également connue sous le titre de la Chronique de Zuqnin ou la Chronique de Josué le Stylite, lui a été faussement attribuée. Voir W. Witakowski (éd. et trad.), *Chronicle (known also as the Chronicle of Zuqnin) : part III / Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre*, Liverpool 1996 (= Witakowski, *Chronicle of Zuqnin*).

[6] Cette ville, identifiée avec Qal'ah Romaïta, est l'actuelle Rumkale (Kale Meydani). Elle se situe sur la rive droite de l'Euphrate, au sud de Samosate et au nord de Zeugma. Voir E. Honigmann, *Le couvent de Barsauma et le patriarcat Jacobite d'Antioche et de Syrie* (CSCO, 146; Subsidia 7), Louvain 1954, p. 154 (= Honigmann, *Barsauma*) et R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris 1927, p. 450 (= Dussaud, *Topographie*). Le manuscrit Syr. 13 (736 AD), conservé à la Biblioteca Apostolica Vaticana (Vatican), fut copié à « Urim Qasṭra sur l'Euphrate ». Voir W. H. P. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Boston Massachusetts 1946, p. 103, pl. LII (= Hatch, *Album*).

[7] Wright, *Catalogue*, I, p. 427-428 ; Van Roey et Moors, *Grégoire de Nazianze*, II, p. 87- 89 ; Hatch, *Album*, pl. lxvii et ci.

[8] Voir conclusion.

[9] Située sur la rive droite du moyen Euphrate, cette ville est identifiée avec l'actuelle Balkiz (Balqis). Fondée par Séleucos Nicator qui lui donna le nom de Séleucie, la ville prit le nom de Zeugma qui signifie « jonction ». Elle tire son importance de la position stratégique qu'elle occupe entre la Commagène et la Mésopotamie. Voir Dussaud, *Topographie*, p. 449 ; C. Abadie-Reynal, *Séleucie-Zeugma et Apamée sur l'Euphrate : étude d'un cas de villes jumelles dans l'Antiquité*, dans *Histoire urbaine* 2001/1, n° 3, p. 7-24 ; E. Honigmann, *Evêques et évêchés*

selon sa force, et a corrigé comme sa force le pouvait, et il a relié comme sa connaissance a pu (compris, saisi) ».

Description matérielle

L'Add. 12 153 est en parchemin et ses folios mesurent 280 × 200 mm.

Le manuscrit contient 206 folios[10] / 412 pages et 21 cahiers. À l'exception des premier et dernier cahiers, composés respectivement de 9 et 7 folios, ceux-ci sont formés de quinions réguliers. Sur l'ensemble des 412 pages qui constituent le codex, 409 contiennent du texte manuscrit. Il n'y a pas de texte sur les folios 1r et 206 r et v.

Les folios sont divisés en deux colonnes.

La fin du manuscrit est ornée de huit bandeaux décorés (ff. 143v, col. a ; 152r, col. a ; 163r, col. a ; 168v, col. a ; 174v, col. a ; 181r, col. a ; 188v, col. a ; 192v, col. b) qui séparent les discours, et d'un fleuron (f. 206r). Les bandeaux décorés apparaissent généralement sous la forme de tresses et de lacis. Leur longueur ne dépasse pas ou alors de très peu le cadre de justification fixé pour le texte, tandis que leur hauteur varie légèrement. Les folios 1v à 139r présentent des espaces vides de 2 à 3 lignes rectrices. Ceux-ci devaient probablement recevoir un décor en bandeau.

Les titres des discours sont rubriqués en tête et en queue du texte.

À l'origine, des signets en tissu étaient collés sur les tranches des folios contenant les titres rubriqués. Ces signets ont tous disparu, mais les traces d'humidité qu'ils ont laissées sur les folios témoignent de leur existence.

La reliure[11] (295 × 205 × 60 mm) du manuscrit a été entièrement remplacée par une reliure composée de deux ais en bois recouverts de cuir de couleur rouge foncé. Le titre et le numéro du manuscrit : « Gregory Nazienzenus », « part I, Syriac », « Brit. Mus., additional, 12 153 » figurent sur le dos du volume, orné de cinq faux nerfs soulignés par des doubles lignes dorées.

Étude paléographique

Selon W. Wright[12], le manuscrit a été écrit par deux copistes : les folios 1v à 42v sont attribués au premier copiste. L'écriture est qualifiée de

monophysites d'Asie antérieure au VI[e] siècle (CSCO, 127; Subsidia 2), Louvain 1951, p. 74-75 et *id.*, *Barsauma*, p. 155.

[10] La numérotation des folios — au crayon dans les angles supérieurs gauches —, est récente.

[11] Il s'agit d'une reliure récente réalisée à la British Library, lorsque le manuscrit y est entré en 1839.

[12] Wright, *Catalogue*, I, p. 423 : « the manuscript is not all the work of one hand. Foll. 1-42 are written in a neat cursive character. Fol. 43a, the second scribe began also to write a cursive hand, but almost immediately changed it to Esṭrangālā (fol. 43b), which he continued as far as fol. 139, reverting then to the cursive ».

cursive. L'activité du second copiste commence au folio 43r et s'arrêterait au folio 205v. Plusieurs variantes graphiques apparaissent cependant au cours de ces folios. W. Wright justifie ces variations par l'hypothèse selon laquelle le deuxième copiste aurait dans un premier temps utilisé une cursive (f. 43r) qu'il aurait rapidement abandonnée pour une écriture *esṭrangelo* (ff. 43v-139v) qu'il abandonne ensuite pour revenir à la variante cursive (ff. 140r-205v).

Copistes	Folios	Types d'écritures	Nombre de pages
1er	1v-42v	Caractères cursifs	83
2e	43r-205v	43r: cursive 43v-139v: *esṭrangelo* 140r-205v: cursive	326
			409 pages

W.H.P. Hatch[13] défend également l'hypothèse que le manuscrit a été l'œuvre de deux copistes. Il ne s'accorde cependant pas avec W. Wright pour ce qui est du passage de l'*esṭrangelo* au *serṭo*[14]. Il fixe le changement d'écriture au folio 152.

Sans entrer dans les détails paléographiques, A. Van Roey et H. Moors[15] notent eux aussi que le manuscrit a été écrit par deux copistes (transition entre f. 42v-43r).

En conclusion, tous ces auteurs s'accordent sur un changement d'écriture au niveau du folio 43 dont le recto est écrit en cursive tandis que le verso est en *esṭrangelo*.

La présence de bandeaux décorés dans la dernière partie du manuscrit (ff. 140r-205v) ainsi que la particularité graphique de l'écriture m'avaient permis de distinguer, lors d'une première étude[16], trois copistes différents. La répartition graphique de l'Add. 12 153 était présentée de la manière suivante: *serṭo*/composite (ff. 1v-43r), *esṭrangelo* (ff. 43v-139v), *serṭo*/composite (ff. 140r-205v), les deux variantes composites étant en outre discernables.

[13] Hatch, *Album*, p. 118 et p. 152, pl. lxvii et ci: «the codex is the work of two scribes. Folio 1-42 were written by the first hand, and folio 43-206 by the second. The first copyist wrote in Serṭâ. The second began to write in Esṭrangelâ as far as fol. 152, when he reverted to Serṭâ».

[14] W. Hatch qualifie l'écriture de Serṭâ tandis que W. Wright l'avait définie comme cursive, ce qui est plus correct.

[15] Van Roey et Moors, *Grégoire de Nazianze*, II, p. 87.

[16] Kaplan, *Add. 12 153*.

Copistes	Folios	Type d'écritures	Nombre de pages
1er	1v-43r	*Serṭo* / composite	84
2e	43v-139v	*Esṭrangelo*	193
3e	140r-205v	*Serṭo* / composite	132
			409 pages

Un élément du colophon perturbait cependant ce résultat: Éphrem, qui a signé le colophon, affirme avoir écrit la majorité du manuscrit, l'avoir corrigé et relié. Or, dans la répartition graphique proposée, un plus grand nombre de folios est attribué au second copiste. Selon cette répartition, 193 pages sont comptabilisées pour le deuxième copiste tandis que seules 132 pages sont attribuées à Éphrem.

Afin de distinguer correctement les multiples variétés graphiques observées au cours de mes recherches précédentes, j'ai proposé une nouvelle terminologie des écritures syriaques. Cette nouvelle terminologie est en rapport avec la morphologie des lettres et avec leur présence régulière dans un même contexte graphique. Par conséquent, plutôt que de classer les écritures en variantes *esṭrangelo*, *serṭo*, nestorienne/chaldéenne ou melkite, celles-ci sont distinguées en écriture monumentale, monumentale semi-courante, courante semi-monumentale et courante. L'écriture monumentale présente les caractéristiques de l'*esṭrangelo*, l'écriture courante celle du *serṭo* formel[17]. La variante monumentale semi-courante est une écriture d'apparence plutôt *esṭrangelo* mais qui mélange des formes *serṭo* et inversement la variante courante semi-monumentale est une écriture d'apparence *serṭo* mais qui mélange des formes *esṭrangelo*.

Sur la base de cette nouvelle terminologie, la répartition graphique de l'Add. 12 153 a été établie comme suit:

Folios	Types d'écritures
1v-43r	Courante semi-monumentale
43v-139v	Monumentale
140r-205v	Monumentale semi-courante

Cette répartition confirme celle de la première étude paléographique menée sur le manuscrit. Cependant, comme cela a été noté plus haut, cette répartition — basée sur la seule forme des lettres —, contredit une donnée du colophon: l'attribution à Éphrem de la majorité des folios copiés.

Toute expertise paléographique ayant pour but de distinguer différentes mains doit cependant nécessairement séparer deux aspects de l'écriture.

[17] C'est-à-dire tel qu'il apparaît dans le manuscrit Marshall 671, conservé à la Bodleian Library à Oxford et daté de 1128-1129 AD. Voir Hatch, *Album*, p. 177, pl. cxxvi.

L'un est l'écriture sous ses diverses variantes graphiques (monumentale / *esṭrangelo*, monumentale semi-courante, courante semi-monumentale ou courante / *serṭo* formel). L'autre est la personnalité du copiste et le style de son écriture. L'écriture est en effet une combinaison d'éléments visibles et quantifiables et d'éléments sous-jacents. Cette combinaison peut être harmonieuse ou hétéroclite et donner dans tous les cas naissance à des styles variables. Le style de l'écriture peut se décliner selon des particularités chronologiques[18], géographiques, personnelles ou propres à un atelier de copie. Dans ce sens, tenter de distinguer les mains des différents copistes ayant contribué à la copie d'un manuscrit revient à relever des particularités dans des écritures d'apparence identique ou au contraire à trouver des parallèles entre des écritures d'apparence variable. Autrement dit, une même écriture, c'est-à-dire une même variante graphique, peut cacher des mains différentes et, inversement, différentes écritures peuvent avoir été produites par un seul copiste.

La méthode d'étude paléographique prônée observe, dans une écriture, sept éléments[19] analysés séparément, à savoir la dynamique de la composition[20], les formes des lettres et leurs empattements, les angles des lettres, les *ductus*, le module et le poids de l'écriture, les liaisons des lettres et le style de l'écriture.

L'analyse de ces notions et leur confrontation avec des éléments codicologiques et ornementaux ont abouti à une répartition graphique plus probante du nombre de copistes ayant contribué à l'Add. 12 153.

Les lignes qui suivent présenteront les éléments paléographiques qui soutiennent l'intervention de cinq copistes différents, dont l'activité est répartie comme suit :

Copistes	Folios	Nombre de pages	Types d'écritures
1er	1v-42v	83	Courante semi-monumentale
2^e^	43r	1	Courante semi-monumentale
3^e^	43v-88r (19e ligne, col. A)	89 et 1/4	Monumentale
4^e^	88r (20e ligne, col. A)-139v	103 et 3/4	Monumentale
5e (Éphrem)	140r-205v	**132**	Monumentale semi-courante
	Colophon : 205v (21e ligne, col. A)		Courante semi-monumentale
		409 pages	

[18] Dans la mesure où l'étude concerne des écritures datées de la même période, en l'occurrence le IXe siècle, l'aspect chronologique des écritures ne sera pas ici pertinent. Il se peut toutefois que dans d'autres cas un manuscrit soit composé de parties plus anciennes.

[19] Voir J. Mallon, *Paléographie romaine*, Madrid 1952 (Scripturae monumenta et studia, 3) et L. Gilissen, *L'expertise des écritures médiévales. Recherche d'une méthode avec application à un manuscrit du XIe siècle : Le lectionnaire de Lobbes (codex Bruxellensis 18018)*, Gand 1973.

[20] Cette notion, que j'ai ajoutée aux éléments fournis par J. Mallon et L. Gilissen, observe la manière dont le copiste, soumis à de nombreux facteurs, occupe l'espace mis à sa disposition et la manière dont il s'adapte aux contraintes de la mise en page.

Les folios 1v à 43r sont en écriture courante semi-monumentale. Un changement d'écriture apparaît toutefois entre les folios 42v et 43r. L'analyse paléographique menée sur cette partie du manuscrit permet d'attribuer les folios 1v à 42v à un premier copiste (pl. 1) tandis que le folio 43r (pl. 2) est attribué à un second copiste.

La différence entre les deux écritures se manifeste à travers divers éléments :

Dans un premier temps, la dynamique de la composition est très différente. Celle du premier copiste est pesante tandis que celle du second copiste est légère

	1er copiste	2e copiste
Mise en page[21]	F. 33r : 16+68+16+68+34×32+204+47	F. 43r : 13+68+16+67+30×31+203+49
Nombre de lignes / colonne	37-38	30-33
Unité de réglure[22]	5,38 à 5,51	6,7 à 6,15
Interligne	[illegible]	[illegible]
	F. 33r, col. B, lig. 6-7	F. 43r, col. B, lig. 7-8

[21] La méthode de description des réglures et de la mise en page est empruntée à J. Lemaire, *Introduction à la codicologie* (Publications de l'Institut d'études médiévales. Textes, Études, Congrès, 9), Louvain-la-Neuve 1989, p. 109-125 (= Lemaire, *codicologie*). Les mesures sont prises horizontalement (marge de couture + colonne + intercolonne + colonne) × les mesures prises verticalement (marge de tête + colonne de texte + marge de queue).

[22] Lemaire, *codicologie*, p. 122 : « L'unité de réglure est le nombre souvent fractionnaire, donné en millimètres, qui définit l'espacement approximatif compris entre deux lignes tracées. Ce nombre théorique s'obtient en divisant la hauteur de la colonne par le nombre d'espacements compris dans cette colonne, autrement dit par le nombre de lignes de réglures moins un (le linteau) ».

Rapport entre la ligne rectrice et la ligne d'écriture	Généralement l'écriture est assise sur la ligne rectrice, mais de légères variations (vers le haut ou vers le bas) sont également visibles. Variation: 0° à 0,1°.	L'écriture tend vers le haut. Variation: 0,3° à 0,4°.
Nombre de mots par ligne	4 à 6 mots F. 33r, col. B, lig. 6-8	4 à 5 mots F. 43r, col. B, lig. 7-9
Espace entre les mots	Très court. Régulier.	Aéré. Variable.
Nombre de lettres par ligne	18 à 25 lettres F. 33r, col. B, lig. 6-8	14 à 23 lettres F. 43r, col. B, lig. 7-9

Outre la dynamique de la composition, l'aspect pesant de l'écriture du premier copiste est le résultat de plusieurs autres éléments: le caractère gras et pesant de l'écriture elle-même, le tracé angulaire des lettres et le tracé rectiligne des ligatures, les terminaisons rectilignes ou brisées des lettres finales et la présence régulière d'empattements en forme de goutte.

Au contraire, l'aspect léger et animé de la composition du second copiste apparaît à travers le tracé curviligne de l'écriture (lettres et ligatures), les terminaisons montantes des lettres finales, la présence irrégulière des empattements, mais encore la variation du module de l'écriture — qui est plutôt régulière dans le cas du premier copiste —. Le tracé[23], ni gras ni fin, de l'écriture du deuxième copiste accentue par ailleurs l'aspect léger de la composition.

En conclusion, on peut distinguer les deux écritures comme une écriture contrôlée[24] dans le premier cas et comme une écriture personnelle automatique[25] dans le second cas. Une écriture est « contrôlée » lorsque le copiste cherche à produire un effet précis; il mesure consciemment le tracé de son écriture pour obtenir l'effet graphique souhaité; l'écriture a un caractère stéréotypé. Tandis qu'une écriture est « automatique » lorsque les habitudes graphiques du copiste apparaissent instinctivement dans son écriture.

[23] Le caractère cursif de l'écriture du deuxième copiste se révèle également dans la forme pleine de certaines lettres.

[24] C. Sirat et T. Vinh, *Écritures contrôlées et écritures personnelles: un modèle d'activité graphémique basé sur l'expérience paléographique*, in C. Sirat, J. Irigoin et E. Poulle (éds.), *L'écriture: le cerveau, l'oeil et la main* (Bibliologia, 10), Turnhout 1990, p.155-193.

[25] *Id.*

Toutes ces observations témoignent par conséquent de l'intervention de deux copistes différents d'une part pour les folios 1v à 42v et d'autre part pour le folio 43r.

Suite à l'hypothèse de W. Wright qui attribue les folios 43r à 205v à un seul copiste, je me suis interrogée sur la probabilité que le folio 43r — qui est en écriture courante semi-monumentale —, soit de la main d'un troisième copiste qui a produit une écriture monumentale, et ce dès le verso du folio 43. L'écriture du troisième copiste est de type franchement contrôlé, mais elle porte un cachet personnel qui la rapproche de l'écriture du second copiste. Ce rapprochement a toutefois été écarté car aucun élément ne l'a soutenu par ailleurs. Au contraire, outre l'usage de deux variantes graphiques distinctes, la dynamique de la composition des deux écritures est très différente. Au caractère léger et animé du folio 43r, présenté ci-dessus, s'oppose l'aspect pesant et strict de l'écriture du troisième copiste (voir ci-dessous). Il y a dès lors lieu de considérer un troisième copiste à partir du folio 43v.

Le texte des folios 43v à 139v est en écriture monumentale / *esṭrangelo*. Malgré l'usage d'une même variante graphique, une série d'éléments permettent de distinguer l'intervention de deux copistes pour cette partie du manuscrit. Le changement de plume apparaît à la 19e ligne de la colonne A du folio 88r (pl. 3). L'écriture du troisième copiste (ff. 43v-88r [19e ligne, col. A]) est caractéristique par la différence notable qu'elle présente entre les pleins et les déliés, le caractère très angulaire de son tracé et la présence de ligatures rectilignes. Toutes ces caractéristiques confèrent à la composition un aspect pesant.

Cette partie du manuscrit présente en outre, et à divers endroits, des variations de modules, d'épaisseur des traits, de formes — plus cursives —, qui créent l'impression que l'on a affaire ça et là avec des mains différentes. De prime abord, il me semblait nécessaire de distinguer une autre main pour les folios 43v à 49v. Cette hypothèse était en outre appuyée par la forme particulière, en petit trait vertical, des piqûres des folios 50r à 87v (8e folio du cahier 9) attribuées à un autre copiste. Dans un deuxième temps, je pensai reconnaître la même main dans les folios 43v à 49v et 82r à 88r. Cette hypothèse était soutenue par le caractère peu soigné de la ponctuation présente sur l'ensemble de ces folios. Or, après plusieurs observations, certaines habitudes spécifiques à une même main apparaissaient de manière aléatoire à travers les folios 43v à 88r (19e ligne, col. A). Ces particularités propres au troisième copiste sont l'aspect franchement contrôlé de son écriture, le tracé cursif de certaines lettres à boucles — la

lettre *he* étant la plus typique —, une fioriture en forme de queue[26] qui prolonge certaines lettres en bout de ligne (*olaph*, *waw* et *taw*). La ponctuation est en outre inachevée dans certains folios [27]. En conclusion, et en dépit de quelques variations, l'écriture des folios 43v à 88r (19e ligne, col. A) est attribuable à un même copiste.

Bien qu'elle soit également de type monumental / *esṭrangelo* (pl. 4), l'écriture des folios 88r (20e ligne, col. A) à 139v se distingue clairement de celle des folios précédents par son caractère plat et italique. L'écriture du troisième copiste est presque à angle droit, tandis que celle du quatrième copiste présente à gauche une inclinaison de 14 à 33 degrés.

3e copiste		4e copiste	
F. 143v, col. A, lig. 6		F. 116r, col. B, lig. 1	
1: 103°	3: 165°	1: 117°	3: 163°
2: 72°	4: 158°	2: 60°	4: 158°
F. 143v, col. A, lig. 6		F. 116r, col. B, lig. 1	
1: 85°	3: 21°	1: 52°	3: 0°
2: 93°	4: 173°	2: 90°	4: 173°
F. 143v, col. A, lig. 7		F. 116r, col. B, lig. 11	
1: 89°	3: 4°	1: 72°	3: 10°
2: 84°	4: 3°	2: 87°	4: 13°

[26] Ce type de fioriture apparaît aussi dans l'écriture du premier copiste.

[27] La ponctuation est généralement formée de quatre points rouges disposés en croix et dont les deux points horizontaux sont reliés par un petit trait rectiligne brun. Ici, le copiste a tracé le trait rectiligne de même couleur que le texte mais les points n'ont pas été dessinés.

Cet aspect de l'écriture suffit à lui seul pour distinguer deux mains dans la partie en écriture monumentale / *esṭrangelo* de l'Add. 12 153. Cependant, le changement de plume peut en outre être soutenu par la différence qui existe dans la dynamique de la composition; contrairement à l'écriture du troisième copiste, celle du quatrième est plutôt légère.

	3e copiste	4e copiste
Mise en page	F. 59r: 20+66+12,5+65+36×27+206+50	F. 91r: 16+69+16+66+35×37+198+48
Nombre de lignes / colonne	33-39	37-40
Unité de réglure	5,28 à 6,24	4,95 à 5,35
Interligne	Régulier	Régulier
	F. 59r, col. B, lig. 2-3	F. 88r, col. B, lig. 26-27
Rapport entre la ligne rectrice et la ligne d'écriture	L'écriture tend légèrement vers le haut. Variation: 0,1° à 0,2°.	L'écriture tend vers le haut. Variation: 0,5°.
Nombre de mots par ligne	3 à 5 mots	2 à 4 mots
	F. 59r, col. B, lig. 2-4	F. 88r, col. B, lig. 26-28
Espace entre les mots	Variable mais généralement court.	Aéré.
Nombre de lettres par ligne	10 à 20 lettres	10 à 15 lettres
	F. 59r, col. B, lig. 2-4	F. 88r, col. B, lig. 26-28

D'autres éléments soutiennent encore cette distinction graphique: d'abord, contrairement à l'écriture angulaire et rectiligne du troisième copiste, celle du quatrième copiste est plutôt curviligne. Ensuite, ce dernier a l'habitude de terminer les lettres finales par des terminaisons montantes tandis que le troisième copiste arrête son tracé horizontalement sur la ligne rectrice. Une autre différence entre les deux copistes apparaît dans le tracé de la ponctuation: simultanément à la ponctuation régulière —

formée de quatre points disposés en croix et dont les deux points horizontaux sont reliés par un petit trait rectiligne —, le quatrième copiste dessine aléatoirement un trait sinueux à la place du trait rectiligne.

En conclusion, les écritures du troisième et du quatrième copiste peuvent être respectivement classées comme une écriture monumentale / *esṭrangelo* angulaire et comme une écriture monumentale / *esṭrangelo* italique.

Éphrem, le cinquième et dernier copiste se distingue dans un premier temps par l'usage d'une écriture monumentale semi-courante (pl. 5). Cette variante graphique est caractérisée par la présence régulière et simultanée de formes monumentales / *esṭrangelo* (majoritaires) pour certaines lettres et de formes courantes pour d'autres. D'autre part et comme cela est mentionné dans la description matérielle du manuscrit, Éphrem utilise des bandeaux décorés pour séparer la fin d'un discours et le début du discours suivant, tandis que les copistes précédents laissaient un espace vierge entre les discours.

Le colophon (pl. 6), qui est de la main d'Éphrem, commence à la 21e ligne de la colonne A du folio 205v. Noté en écriture courante semi-monumentale, il fait suite à l'explicit du manuscrit écrit en écriture monumentale semi-courante, tandis que le caractère des seize dernières lignes du colophon est encore plus marqué. Malgré ces variations, la dynamique de la composition qui anime le folio 205v présente une homogénéité qui témoigne de son appartenance à une même main. Comme l'a par ailleurs fait remarquer J. F. Healey[28], l'usage d'une écriture plus cursive pour noter le colophon est ordinaire dans les manuscrits syriaques. Le témoin le plus ancien de cette habitude apparaît dans le manuscrit BL Add. 14 542, daté de l'an 509 AD[29]. Il existe cependant d'autres exemples datés du VIe siècle : BL Add. 14 530 (535 AD)[30], BL Add. 17 107 (541 AD)[31], BL Add. 14 558 (557 AD)[32] et BL Add. 17 157 (565 AD)[33].

Les signatures des cahiers

La répartition graphique proposée, basée essentiellement sur des observations paléographiques, est également soutenue par l'étude des signatures.

[28] J. F. Healey, *The Early History of the Syriac Script. A Reassessment*, in JSSt 45/1 (2000), p. 59-61.

[29] Wright, *Catalogue*, II, p. 416-418 et III, pl. iv et Hatch, *Album*, p. 58 et pl. vii.

[30] Wright, *Catalogue*, II, p. 1027-1030 et Hatch, *Album*, p. 69, pl. xviii.

[31] Wright, *Catalogue*, I, p. 23-24 et Hatch, *Album*, p. 70, pl. xix.

[32] Wright, *Catalogue*, II, p. 466-467 et Hatch, *Album*, p. 75, pl. xxiv.

[33] Wright, *Catalogue*, II, p. 504-505 et Hatch, *Album*, p. 79, pl. xxviii.

Le manuscrit contient 21 cahiers signés de diverses manières qui établissent l'intervention de cinq copistes différents dans l'écriture de l'Add. 12 153.

Les signatures initiales des cahiers 2[34] à 5 sont notées en caractère monumental / *esṭrangelo*. Elles apparaissent au recto du premier folio de chaque cahier, à l'extrémité droite de la marge inférieure. Elles sont cernées au-dessus et en dessous d'une ligne de 3 points attachés les uns aux autres. Sur les côtés, la signature est entourée de deux triangles ouvrant soit sur quatre points disposés en croix soit sur deux points en ligne. Le premier cahier présente une signature finale, cernée par le même décor que les signatures initiales des cahiers 2 à 5. Elle apparaît à l'extrémité gauche de la marge inférieure du folio 9v. Malgré sa position finale, la signature du premier cahier est attribuée, en raison de l'uniformité de son écriture, au premier copiste. Les cahiers 2 à 4 possèdent en outre des signatures finales notées par des chiffres coptes cursifs[35]. Dépourvues de décor, celles-ci sont placées — comme la signature finale du premier cahier — dans l'extrémité gauche de la marge inférieure. Elles constituent une signature propre au premier copiste. Il s'agit d'une numérotation personnelle des cahiers, indiquée parallèlement aux signatures courantes pour l'ensemble du manuscrit.

Une lacune est évidente entre la signature initiale (f. 40r) du 5e cahier — qui s'arrête au folio 49v —, et la signature finale du 6e cahier (f. 59v). L'absence de signature s'explique par les changements de mains intervenus au cours du 5e cahier. Commencé par le premier copiste (ff 40r à 42v), le folio 43r a été écrit par le second copiste et achevé par le troisième (ff 43v à 49v). La signature initiale du 5e cahier est ainsi de la main du premier copiste, tandis que la signature finale du 6e cahier est de la main du troisième copiste qui a l'habitude de signer les cahiers à la fin. Contrairement donc aux cahiers 2 à 5, les cahiers 6 (f. 59v) à 8 (f. 79v) présente uniquement une signature finale et sont attribués au troisième copiste. Ces dernières signatures sont cernées sur les quatre côtés par un décor en croissant de lune ouvert vers l'extérieur et inscrit d'un point en son centre.

L'activité du quatrième copiste débute à la 19e ligne de la colonne A du folio 88r qui correspond au 9e folio du cahier 9. Commencé par le troisième copiste, le 9e cahier a été achevé par le quatrième. Ayant ainsi continué l'entreprise, le quatrième copiste a marqué ce cahier d'une signature initiale[36] selon sa propre méthode mais en conservant néanmoins le même

[34] Le premier folio du premier cahier — qui devait sans doute présenter la signature initiale —, est perdu.

[35] Wright, *Catalogue*, I, p. 423.

[36] La signature présente en effet un décor identique à celui des cahiers 6 à 8, mais l'encre plus foncée est semblable à celle du texte copié par le quatrième copiste.

type de décor que le troisième copiste. Les cahiers 10 à 14, également copiés par le quatrième copiste, présentent simultanément deux signatures initiales. Elles sont notées dans l'extrémité droite de la marge inférieure. L'une est en lettres syriaques, l'autre en symboles syriaques[37]. La première est une numérotation continue des cahiers dans l'ensemble du manuscrit, tandis que la seconde est une numérotation personnelle des cinq cahiers copiés par le même copiste. Le quatrième copiste utilise, sans doute aussi dans un souci d'harmonisation, le décor en panse pointée pour entourer les lettres syriaques. Les symboles sont entourés de quatre points disposés en croix, sauf dans le cahier ܐ / ܐ.

Les symboles n'apparaissent plus à partir du 15e cahier (f. 140r), qui correspond au début de l'intervention d'Éphrem. Dans un premier temps et probablement toujours dans un souci d'harmonisation, Éphrem a d'abord utilisé le décor en panse pointée pour orner les signatures initiales des cahiers 15 et 16. Il l'a cependant vite abandonné car les cahiers 18, 19 et 20 sont entourés de quatre points disposés en croix et les cahiers 17 et 21 sont dépourvus de décoration.

Conclusion

En conclusion à l'étude paléographique, on peut affirmer que le manuscrit Add. 12 153 a été écrit par cinq copistes différents.

La répartition graphique proposée distingue deux mains pour la partie en écriture courante semi-monumentale et deux mains pour le texte en écriture monumentale. Cette répartition s'accorde mieux avec le colophon qui attribue une majorité de folios à Éphrem. Un total de 132 pages lui revient en effet, tandis que 83 pages sont attribuées au premier copiste, une page au second, 89 pages et 1/4 au troisième et 103 pages et 3/4 au quatrième. L'activité des copistes ne correspond pas à des débuts de discours, ni de cahiers. Les différentes entreprises se sont succédées. Excepté la transition entre les écritures des troisième et quatrième copistes, le changement de mains commence généralement sur une nouvelle page.

Les écritures se distinguent comme suit: une écriture courante semi-monumentale angulaire pour le premier copiste, une écriture courante semi-monumentale curviligne pour le second, une écriture monumentale angulaire pour le troisième, une écriture monumentale italique pour le quatrième copiste et une écriture monumentale semi-courante angulaire pour Éphrem. Le colophon est en écriture courante semi-monumentale

37 S. P. Brock, D. Taylor, E. Balicka-Witakowski et W. Witakowski, *The Hidden Pearl. The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage*, I-III, Rome 2001, p. 59 et Wright, *Catalogue*, I, p. 423.

angulaire dans un premier temps, mais le tracé des seize dernières lignes est plus cursif.

Le codex BL Add. 12 150 (411 AD)[38] est le plus ancien manuscrit daté en écriture monumentale. Les témoins les plus anciens écrits en écriture monumentale semi-courante remontent au début du VIIe siècle (BL Add. 14 460 [600 AD][39], BL Add. 17 110 [600 AD][40] et BL Add. 14 471 [615 AD][41]). L'écriture courante semi-monumentale apparaît formellement dans les manuscrits au VIIIe siècle (BL Add. 14 548 [790 AD])[42].

D'un point de vue paléographique, il est permis de dire que l'Add. 12 153 est exceptionnel en ce sens qu'il présente simultanément, et dans le corps même du texte, les trois types d'écritures existantes. Cela signifie qu'au cours du IXe siècle, les trois variantes graphiques ont le même statut et qu'elles peuvent se concurrencer. Il existe d'autres manuscrits, comme le BL Add. 12 151 (804 AD)[43], qui montrent simultanément une écriture monumentale et une écriture courante semi-monumentale, mais le statut des deux écritures y est différent. L'écriture monumentale est utilisée dans le corps du texte, tandis que l'écriture courante semi-monumentale est utilisée pour noter les commentaires ou les gloses.

Le manuscrit BL Add. 12 152 possède un colophon qui le date de l'an 837 AD[44]. Le nom du copiste et le lieu de copie sont également mentionnés: le moine-diacre Adday d'Amida a copié le manuscrit dans un village appelé Tur Laha, situé près d'Antioche, dans la région de Beth Mayye, non loin du couvent de Psilto. Le colophon informe par ailleurs que le manuscrit a été copié, avec deux autres volumes de Grégoire de Nazianze (I-II), à la demande d'un moine nommé Georges, originaire d'un village appelé Kephar Ḥun, situé près d'Édesse. Autrement dit, un certain Georges, originaire d'Édesse, a commandité des manuscrits de Grégoire de Nazianze dans la région d'Antioche.

Le colophon de l'Add. 12 153 indique que le manuscrit a été achevé

38 Wright, *Catalogue*, II, p. 631-633 et III, pl. i et Hatch, *Album*, p. 52, pl. i.

39 Wright, *Catalogue*, I, p. 52-53 et III, pl. xi et Hatch, *Album*, p. 211, pl. clx.

40 Wright, *Catalogue*, I, p. 116-119.

41 Wright, *Catalogue*, I, p. 53-54 et Hatch, *Album*, p. 212, pl. clxi.

42 Wright, *Catalogue*, II, p. 434-436 et III, pl. viii, Hatch, *Album*, p. 147, pl. xcvi, Van Roey et Moors, *Grégoire de Nazianze*, II, p. 84-87 et A. Kaplan, *Le manuscrit syriaque Add. 14 548 conservé à la British Library (les homélies de Grégoire de Nazianze). Étude paléographique*, Louvain-la-Neuve 2002 [mémoire à l'UCL, inédit].

43 Wright, *Catalogue*, II, p. 493-497 et Hatch, *Album*, p. 111, pl. lx.

44 Wright, *Catalogue*, II, p. 497-499 et Hatch, *Album*, p. 117, pl. lxvi. Le manuscrit contient l'œuvre de Denys l'Aréopagite — avec une préface et des notes de Phocas Bar Serge, Jean le scolastique et Georges de Scythopolis —, et des extraits de *l'Histoire de Rome* de Dioclès.

dans un village situé près de Zeugma[45], carrefour de routes qui relient directement Antioche et Édesse[46]. On pourrait ainsi émettre l'hypothèse d'un moine voyageur, commanditaire ou collectionneur de manuscrits. Originaire de la région d'Édesse, il se serait trouvé à Antioche en 837 (date du BL Add. 12 152) où il aurait commandité deux manuscrits de Grégoire de Nazianze. Aux environs de l'an 845 (date du BL Add. 12 153), en route vers Édesse, il se serait arrêté à Zeugma, qui se situe entre les deux métropoles et où bon nombre de voyageurs faisaient halte. Les différentes écritures existant dans l'Add. 12 153 peuvent ainsi être des mains de différents copistes rencontrés tout au long de la route qui mène d'Antioche à Zeugma, où l'Add. 12 153 a été achevé par Éphrem.

Le BL Add. 14 548 (790 AD), qui transmet aussi la première partie des homélies de Grégoire de Nazianze, contient de même une note de la main d'un certain Georges. La note qui mentionne également une copie de la seconde partie des discours du saint, permet par ailleurs de suggérer que ce manuscrit a aussi appartenu au commanditaire de l'Add. 12 153. Il serait tentant d'imaginer une filiation entre ces deux manuscrits, mais A. Van Roey et H. Moors[47] assurent que l'Add. 12 153 ne peut être une copie du manuscrit BL Add. 14 548. L'Add. 12 153 renferme en effet deux extraits successifs des lettres de Sévère d'Antioche tandis que le BL Add. 14 548 ne contient que le second extrait.

En ce qui concerne le statut d'Éphrem, W. Wright le qualifiait de « stylite » des saints monastères de Kephar Turto. Il traduit ܢܛܪ ܐܣܛܘܢܐ par « stylite » alors que ce mot est généralement traduit par le syriaque ܐܣܛܘܢܝܐ[48]. C'est ainsi qu'est par exemple qualifié Josué le Stylite (ܡܫܝܚܐ ܡܪܝ ܝܫܘܥ ܐܣܛܘܢܝܐ ܕܡܢ ܕܝܪܐ ܕܙܘܩܢܝܢ[49]) à qui est attribuée la chronique de Zuqnin[50]. Le participe actif du verbe ܢܛܪ « garder » ajouté au mot ܐܣܛܘܢܐ « colonne » désignerait plutôt la fonction de « gardien des colonnes » comme le montrent les multiples exemples dans le *Thesaurus Syriacus*[51].

De même que la chose est encore visible sur le site de Saint Siméon

[45] Voir note 9.

[46] DUSSAUD, *Topographie*, p. 479.

[47] VAN ROEY et MOORS, *Grégoire de Nazianze*, II, p. 106.

[48] R. PAYNE-SMITH, *Thesaurus Syriacus*, Oxford 1976 [réimpr. Hildesheim 2001], col. 297 (= PAYNE-SMITH, *Thesaurus Syriacus*).

[49] Voir A. HARRAK (trad.), *The Chronicle of Zuqnīn. Parts III and IV. A. D. 488-775* (*Mediaeval Sources in Translation*, 36), Toronto, 1999, p. 4 (= HARRAK, *Chronicle of Zuqnīn*).

[50] Voir note 6. WITAKOWSKI, *Chronicle of Zuqnin*, p. xix-xxiii et HARRAK, *Chronicle of Zuqnīn*, p. 4-8.

[51] PAYNE-SMITH, *Thesaurus Syriacus*, col. 2353.

l'Ancien, à Tell Ada, des monastères gravitent généralement autour de la colonne des stylites[52]. Ces monastères sont habités par des communautés de reclus, disciples du stylite, qui se chargent de veiller[53] sur celui-ci. D'après la traduction proposée pour ܢܛܪ ܐܣܛܘܢܐ, Éphrem ne serait pas un stylite comme l'a affirmé W. Wright, mais un de ces disciples qui aurait vécu dans l'un des monastères dressés autour d'une colonne de stylite, à Kephar Turto, non loin de Zeugma.

Cette remarque ouvre par ailleurs à nouveau le débat sur la compatibilité d'une vie de stylite avec celle de copiste. Habituellement, le stylite se tient sur sa colonne et il partage ses journées entre la prière et la charité spirituelle[54]. À la lecture des vies de stylites, il semble certes difficile de combiner ce choix de vie avec le métier de copiste. Toutefois, les multiples histoires des stylites relatées par H. Delehaye laissent penser que cela n'était pas tout à fait impossible[55]. La forme de la colonne, et le type de vie à travers les siècles, montrent en effet que tous les stylites ne se sont pas soumis avec la même rigidité à leurs règles. À cela s'ajoute aussi la possibilité qu'un moine soit appelé « stylite » pour avoir passé quelque temps sur une colonne sans toutefois y être demeuré — pour diverses raisons —, jusqu'à la fin de ses jours. Autrement dit, l'appellation de « stylite » serait un titre gardé par le moine qui a fait l'expérience de la vie de stylite, mais qui ne s'y est pas adonné la vie entière. Dans ce sens, il est possible que des moines ayant vécu ainsi se soient ultérieurement adonnés à la copie de manuscrits. Cité ci-dessus, le cas de Josué le Stylite serait un exemple de cette ambivalence de la vie du stylite[56].

SUMMARY

The Syriac manuscript Add. 12 153 containing the first part of Gregory of Nazianzus' homilies is kept in the British Library in London. Dated by a colophon from the year 834/5 AD, the manuscript shows different handwritings. The purpose of this article is to distinguish writings of diverse scribes by applying the paleographical method developed as part of the author's Ph.D. thesis at the Catholic University of Louvain (Louvain-la-neuve) in Belgium.

Avenue des Désirs, 28
B-1140 Bruxelles, Belgique

Ayda Kaplan

[52] H. DELEHAYE, *Les Saints Stylites* (*Subsidia Hagiographica*, 14), Bruxelles 1923 [reprod. anast., 1962], p. clxiii (= DELEHAYE, *Saints Stylites*).

[53] *Ibid.*, p. clxix : « Leurs disciples, quand ils en avaient, veillaient sur eux ; souvent, un ou deux privilégiés se dévouaient spécialement à leur service ».

[54] *Ibid.*, p. clxviii et clxx.

[55] *Ibid.*, p. clxxi-clxxii.

[56] HARRAK, *Chronicle of Zuqnīn*, p. 4.

1. BL Add. 12 153 (834/5 AD), f. 25r. Premier copiste (ff. 1v-42v).
Source : © British Library.

2. BL Add. 12 153 (834/5 AD), f. 43r. Deuxième copiste (f. 43r).
Source : © British Library.

3. BL Add. 12 153 (834/5 AD), f. 59r. Troisième copiste (ff. 43v-88r [19e ligne, col. A]).
Source : © British Library.

4. BL Add. 12 153 (834/5 AD), f. 88r. Quatrième copiste (ff. 88r [20e ligne, col. A]-139v).
Source : © British Library.

5. BL Add. 12 153 (834/5 AD), f. 143v. Cinquième copiste : Éphrem (ff. 140r-205v).
Source : © British Library.

6. BL Add. 12 153 (834/5 AD), f. 205v. Colophon de la main d'Éphrem (f. 205v).
Source : © British Library.

Bert Daelemans, S.J.

Dieu sauve en se montrant

La révélation rédemptrice dans la troisième *Hymne sur la Nativité* de St. Éphrem

Pour entrer dans l'univers à la fois fascinant et déconcertant des ܡܕܖ̈ܫܐ éphrémiens, rien ne vaut la confrontation directe à une seule hymne, en plongeant courageusement dans son 'océan symbolique'[1]. Selon Éphrem, seule une *fides adorans mysterium* peut mener de l'habillement des mots (ܠܒܘܫ ܡ̈ܠܐ) à leur puissance cachée (ܚܝܠܐ ܟܣܝܐ)[2]. Cet article inaugure deux études complémentaires au sujet de la 'révélation rédemptrice' dans les *Hymnes sur la Nativité* de la 'harpe de l'Esprit'[3]. L'analyse minutieuse de cette collection noëlique révèle d'une part l'attention particulière du docteur syriaque à l'aspect rédempteur de la révélation, c'est-à-dire Dieu sauve *en se montrant*. D'autre part, deux approches complémentaires nous semblent indispensables: l'une compréhensive et l'autre comparative.

---

[1] Cf. ܣܚܘܬ ܡ̈ܠܠܐ ܕܐܪ̈ܙܘܗܝ، ܢܚܘܬ (Nis XXXIX, 17). "The interpreter of the early Syriac Fathers, as of the New Testament, must 'listen to them' to discover their theology (or theologies). [...] An argument proceeds not by exhausting topics successively but with frequent *inclusio*, circling round on itself like a conversation round a fire, gradually advancing and going deeper." Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, 2. "Nous tenterons [...] d'éviter d'imposer à Éphrem des catégories de pensée qui lui sont étrangères et notre objectif sera, au contraire, de permettre à ses propres œuvres de dicter le choix des sujets que nous traiterons." Sebastian Brock, *L'œil de lumière. La vision spirituelle de saint Éphrem*, suivi de *La Harpe de l'Esprit, florilège de poèmes de saint Éphrem*, tr. Didier Rance (SpOr 50), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1991, 22. "Whoever spends some hours reading Ephrem's *madrashe* for the first time, is likely to get the impression of entering a labyrinth of words, images and half-unveiled meanings in which it is easy to loose one's way or simply get terribly bored.» Kees den Biesen, *Simple and Bold. Ephrem's Art of Symbolic Thought* (GD 26, Early Christian Studies 6), Gorgias Press, Piscataway 2006, 3.

[2] Cf. Eccl XXVIII, 17 et Murray, *Symbols* 89.

[3] Ces deux articles reproduisent les deux chapitres d'un mémoire de maîtrise en théologie, soutenu aux Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres en mai 2010, intitulé « Dieu sauve en se montrant. La 'révélation rédemptrice' des *Hymnes sur la Nativité* de Saint Éphrem » sous la direction de François Cassingena-Trévedy osb. Ce premier article inclut également une bibliographie détaillée. Je tiens à remercier tout particulièrement François Cassingena-Trévedy, pour m'avoir guidé dans l'univers symbolique éphrémien et pour m'avoir permis de reprendre ses traductions non encore publiées.

Dans ce labyrinthe de symboles dans lequel il est aisé de se perdre, le danger est grand d'être éparpillé par les nombreuses associations qui semblent toutes autant fascinantes. L'œuvre dynamique et fluide du théopoète, qui n'a rien de systématique, exige une méthodologie spécifique. La question méthodologique se trouve donc continuellement à l'arrière-fond de cette étude. Contrairement à la prose selon une logique linéaire, dont les parties peuvent être résumées dans des propositions concises, les strophes des ܡܕܖ̈ܫܐ n'admettent pas une synthétisation similaire. De prime abord, j'étais émerveillé par la présence de couples binaires, souvent paradoxaux, comme des nœuds de densité où semble se concentrer sa théologie. Je procède pour autant à partir de quelques termes, qu'Éphrem semble manier autrement que de simples concepts. Éphrem semble les considérer comme des 'porteurs théologiques', c'est-à-dire des condensés d'images, des paroles 'enceintes' d'une densité sotériologique, de temps à autre explicitée par Éphrem lui-même. Pour me guider à travers le coloris de cet océan, j'ai donc dû choisir quelques termes parmi d'autres, où semble se concentrer la théologie éphrémienne de la révélation rédemptrice.

Pourtant, une analyse seulement comparative ou descriptive de termes éphrémiens tirés de leur contexte, sans attention au rythme rhétorique de l'enchaînement des images, ne peut être suffisante[4]. Comme Éphrem progresse par enchaînement d'images, il existe deux moyens pour connaître la portée théologique de telles images. Celles-ci s'éclairent par leurs *répétitions* et par les *relations* entre elles. Leur ampleur théologique se révèle d'une part par des *inventaires* (analyse comparative) et d'autre part en étant attentif à leur *contexte* (analyse compréhensive). Oublier une de ces deux dimensions serait couper l'image de sa sève et de son dynamisme, comme un concept figé.

Pour cela, ce premier article présente une analyse *compréhensive* au sujet de la révélation rédemptrice dans la troisième *Hymne sur la Nativité*. Il

[4] « A proper theological appreciation of Ephrem's texts, in fact, rarely results from an exclusively historical or comparative analysis of his terminology, dogmatic concepts and imagery », den Biesen, *Simple* 21. Kees den Biesen reproche ainsi aux ouvrages récents de P. Russell (1994), P. Féghali (1997), A. Shemunkasho (2004) et T. Buchan (2004) d'être du type descriptif-analytique, sans prendre en considération les aspects littéraires et théologiques. Dans cette approche *compréhensive*, il prend la voie inaugurée par Tanios Bou Mansour, dont il pointe cependant aussi les faiblesses à cet égard. Cf. den Biesen, *Simple* 33-35. Dans cette ligne se situent aussi les analyses littéraires de P. J. Botha. Déjà en 1974, bien qu'en soulignant que l'intention d'Éphrem n'était pas d'abord esthétique, André de Halleux affirmait que l'aspect formel des ܡܕܖ̈ܫܐ méritait une étude strictement littéraire, « non seulement au niveau des principes et de la technique métriques, mais aussi à celui des procédés symboliques de l'expression et du style », André de Halleux, "Mar Éphrem théologien", *ParOr* IV (1973), 35-54 (ici 37).

contient trois parties : un bref prélude situant contexte, structure, forme et contenu introduira au commentaire détaillé avant de ressaisir les résultats dans un effort de synthèse. Un deuxième article complètera cette approche par une analyse *comparative* de termes éphrémiens ayant rapport à la révélation rédemptrice dans la collection entière sur la Nativité.

1. *Contexte littéraire, structure métrique, forme rhétorique, contenu théologique*

Contrairement à des collections plus homogènes comme les *Hymnes sur le Paradis*, les *Hymnes sur la Foi* ou les *Hymnes Pascales*, les *Hymnes sur la Nativité* déconcertent par leur diversité[5]. Cet ensemble composite, dont les pièces de valeur variée semblent être compilées en trois étapes postérieures à Éphrem, a pourtant un dénominateur liturgique commun : la fête de la Nativité (ܝܠܕܐ), c'est-à-dire l'Épiphanie (ܕܢܚܐ), célébrée encore le 6 janvier[6].

Le noyau central (Nat V-XX), reconnu comme le plus ancien, consiste en seize hymnes brèves (entre 8 et 36 strophes) sur une même mélodie et structure métrique (dix vers quadrisyllabiques), comme des *contemplations* enfantines de la Vierge qui berce son Fils, d'où le nom de ܦܝܪ̈ܕܐ (berceuses) dans le manuscrit Vat. Syr. 112 (551). Ce manuscrit les précède de quatre hymnes (I-IV) d'un style et d'une ampleur totalement différents (jusqu'à 214 strophes), comme des *méditations* plus philosophiques des paradoxes de l'Incarnation[7]. L'intérêt d'Éphrem est autant théologique

[5] Cette collection semble être victime d'impopularité, car elle n'est pas souvent citée ni étudiée en son ensemble, contrairement aux autres collections nommées. Cf. Paul Féghali, *Les origines du monde et de l'homme dans l'oeuvre de saint Éphrem*, Cariscript, Paris 1997; Gerrit Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe*, Vol. I. Étude, Vol. II. Textes (Supplements to *Vigiliae Christianae* VII), Leiden, 1989.

[6] La collection des *Hymnes sur la Nativité* aurait fait partie d'un ensemble de cinquante hymnes, selon le manuscrit *Sinai Syr. 10.* de Halleux, « Une clé pour les hymnes d'Éphrem dans le ms. *Sinai syr. 10* », Mus 85 (1972), 171-199. Elle contient actuellement 28 hymnes, traduites intégralement en allemand, anglais et français. Le texte syriaque est édité par Edmund Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Nativitate* (CSCO 186, *scriptores syri* 82), Louvain 1959. La traduction allemande : E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Nativitate* (CSCO 187, *scriptores syri* 83), Louvain 1959. La traduction anglaise : Éphrem the Syrian, *Hymns*, tr. Kathleen E. McVey, Paulist Press, New York/Mahwah 1989. La traduction française : Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, tr. F. Cassingena-Trévedy (SC 459), Cerf, Paris 2001.

[7] Cette intuition semble se corroborer avec celle de Kathleen McVey et de Paul Russell. Cf. Éphrem the Syrian, *Hymns* 30 et Paul Russell, «The Image of the Infant Jesus in Ephrem the Syrian», *Hugoye* 5/1 (2002), n2. Cf. Beck (CSCO 187) VI-VIII ; l'introduction du P. Graffin in Éphrem (SC 459) 11.

que liturgique. La théologie éphrémienne qui s'enracine dans la liturgie s'engage ici sur un registre nouveau. Comment ce Fils incarné a-t-Il pu être à la fois Dieu et homme, grand et petit, fort et faible, riche et pauvre, ancien et jeune, vivant et mort ? Tandis que dans les *Berceuses* Éphrem défend avec ferveur la virginité de Marie contre des judaïsants, son propos semble se tourner maintenant contre des arianisants, ses adversaires les plus redoutés dans les *Hymnes sur la Foi,* qui scrutent (ܒܨܐ) Dieu (HdF VII, 9). Les huit hymnes finales de la collection (XXI-XXVII) semblent être des compilations tardives de strophes authentiques, bien que toujours à usage liturgique, plus précisément pendant la vigile noëlique (cf. I, 73.82 ; XXI, 4 ; XXV, 2).

En venant de la situer dans son contexte littéraire immédiat, la troisième *Hymne sur la Nativité* diffère de toutes les autres, précisément par sa *structure métrique*, sa *forme rhétorique* et son *contenu théologique*. Dans les vingt-deux strophes, Éphrem se tient avec rigueur — ce qui chez lui n'exclut pas la spontanéité — à une même *structure métrique* de six vers de dix syllabes (sauf le quatrième, de sept syllabes)[8]. Comme un compositeur, notre théopoète crée sur cette structure métrique simple et rigoureuse d'incessantes variantes rhétoriques qui se tiennent en soi comme les perles d'un collier. Sans se laisser intimider par la règle qu'il se donne, tout le temps il mène la partie, sans rien laisser au hasard. Le mètre n'appauvrit jamais mais semble permettre une plus grande créativité, à quoi se reconnaît le maître. Chaque strophe témoigne d'un travail consistant pour arriver à une simplicité capable de réunir structure, forme et contenu dans un tout harmonique qui fait sens et qui émerveille par sa concision et sa beauté[9].

De prime abord, la *forme rhétorique* de cette hymne peut paraître une juxtaposition banale de brèves exclamations doxologiques, introduites par des formules initiales, selon le schème : « [formule initiale] [périphrase du Fils/Père] [action sotériologique] ». Néanmoins, leur enchaînement associatif cache et révèle, comme la charnière d'une porte entrouverte, une théologie christocentrique riche, spécifique et d'une grande densité. Ainsi, un procédé des plus simples peut révéler des choix judicieux, précisément dans les exceptions à la règle. La rhétorique éphrémienne révèle une dialectique binaire qui annonce déjà la formule chalcédonienne[10].

---

[8] C'est le même mètre que Par ; CH I-X ; CNis II-III ; XLIII-XLIX.

[9] André de Halleux affirmait déjà qu'Éphrem tire « de la plus grande économie des moyens une étonnante richesse de profondeur et de densité évocatrices », de Halleux 37.

[10] Propres au style éphrémien sont les balancements binaires, entre le divin et l'humain, l'esprit et le corps, l'un et le multiple, le visible et l'invisible. Le Bon (ܛܒܐ) peut faire binôme avec le Mauvais (ܒܝܫܐ) (Nat III, 8), avec les biens (ܛܒ̈ܬܐ) (Nat III, 12) ou avec le Juste (ܟܐܢܐ) (Nat III, 13).

Les formules initiales des strophes invitent surtout à bénir (ܒܪܝܟ) (25 fois sans compter le refrain) et à glorifier (ܫܘܒܚܐ et ܢܫܒܚ) (28 fois) mais aussi à rendre grâce (ܬܘܕܝ, ܛܝܒܘ et ܢܘܕܐ) (28 fois) et à adorer (ܢܣܓܘܕ) (2 fois). Sans être rigide, Éphrem semble prévaloir la *bénédiction* pour Jésus dans sa nature humaine et les actions qu'il subit, et la *glorification* pour Dieu et pour son Fils dans sa nature divine. Pourtant, comme l'a remarqué François Cassingena-Trévedy, il n'y a pas de système dans ces formules doxologiques. Leur spontanéité les apparente plutôt aux anaphores anciennes et exprime la liberté poétique d'Éphrem qui transcende tout attachement servile à une règle.

Néanmoins, ces formules initiales fournissent un indice précieux pour une lecture bipartite des strophes, en regroupant les vers trois par trois[11]. Une différence théologique entre les deux parties confirme cette hypothèse. Pourtant, la créativité d'Éphrem se déploie avec une flexibilité remarquable qui défie toute rigidité systématique, plus encore par sa fidélité au rythme et au génie de la poésie syriaque, qui se base sur la quantité des syllabes.

En ce qui concerne son *contenu théologique*, l'absence de la Vierge, protagoniste des *Berceuses*, et d'ailleurs de tout 'santon' et de toute référence à la Première Alliance est étonnante, vu la présence des rapports typologiques entre les deux Testaments dans les *Berceuses*, ainsi que dans d'autres hymnes de la collection (cf. Nat I). L'hymne que notre diacre présente comme une simple 'goutte de louange' (Nat III, 22) est dirigée au Père — pourtant jamais nommé comme tel — et à son Fils — jamais nommé 'Jésus', 'Christ' ou 'Messie'.

Le refrain peut déjà nous donner une première indication sur la théologie de cette hymne. Ce refrain peut être dirigé soit au Père soit au Fils, selon la traduction de ܝܠܕܟ : « Béni soit (ܒܪܝܟ ܗܘ), mon Seigneur (ܡܪܝ)[12], ta Naissance/ton Enfant (ܝܠܕܟ), qui relève notre insensibilité (ܕܐܘܪܒܗ ܠܠܐ ܪܓܫܘܬܢ)[13] ! » Cette ambivalence peut être voulue, pour indiquer par là l'union intime entre le Père et le Fils contre des courants arianisants. D'emblée, nous sommes invités à méditer sur le registre philosophique de l'Épiphanie, *interpellant plus l'imagination raisonnante que l'imagination visuelle*. L'insensibilité dont il est question semble désigner précisément

---

[11] La formule initiale peut introduire chaque vers, mais dans la plupart des cas ce sont seulement les premier et quatrième vers qui ouvrent par une formule initiale, indiquant par là la lecture bipartite. Chaque partie de trois vers peut souvent se lire en AAB, dans lequel le troisième vers B tient souvent la couleur sotériologique de l'harmonie révélatrice.

[12] Cassingena-Trévedy traduit simplement par le vocatif « Seigneur », Beck l'omet.

[13] Cassingena-Trévedy propose : *qui nous a fait grandir, nous, sans intelligence* ; Beck : *die uns Gefühllose erhob* ; McVey : *hardness of heart*.

notre incapacité de percevoir Dieu à l'œuvre dans notre monde. Il s'agit donc bien de révélation et de manifestation. L'Incarnation est en cela à la fois *révélatrice* (nous sommes rendus capables de voir) et *rédemptrice* (nous sommes relevés ou rendus à la vie). L'hymne en sa totalité est une longue méditation sur les aspects révélateurs et sotériologiques de l'Incarnation. Le corps y occupe une place centrale.

Dans ces vingt-deux strophes, il est question de deux relations *christologiques* : la relation du Christ à nous et à son Père. Ainsi, Éphrem ne se tient pas à une contemplation de la crèche comme dans les *Berceuses*, mais dessine toute une sotériologie, n'hésitant pas à relier le mystère de l'Incarnation à la Passion (Nat III 4-6.8.18). Il est comme ces peintres de la Nativité qui laissent entrevoir la mort dans les langes et la douleur sur le visage de la Vierge. Il prend appui dans le mystère de la Nativité pour établir des réflexions philosophiques sur le Dieu immuable et inconnaissable qui se rend connaissable par amour pour nous. Il considère la kénose de l'Incarnation dans tous ses paradoxes. L'Incarnation occupe une place centrale dans sa théologie, qui en son ensemble est éminemment christologique[14].

Cette hymne est à la fois la plus *philosophique* et la plus *doxologique* — donc liturgique — du cycle sur la Nativité. Son étude peut donner lieu à une réflexion féconde sur le lien entre théologie et liturgie. La louange pourrait bien être aussi pour nous aujourd'hui une attitude essentielle à retrouver, et une théologie doxologique une nouvelle manière à faire la théologie. Malgré son caractère unique, cette belle hymne rassemble presque tout élément essentiel d'une théologie de l'Incarnation, présente par touches ici et là dans la collection entière sur la Nativité. Elle peut donc servir comme matrice pour nous guider dans l'univers éphrémien. Laissons-nous guider par les thèmes qu'elle nous indique, et à son rythme.

2. *Commentaire de la troisième Hymne sur la Nativité*

Après ce bref prélude, dédions-nous maintenant à une analyse, strophe par strophe, en suivant de très près le texte syriaque, nourri par quatre traductions[15]. Pour la clarté de la lecture, je regroupe les strophes en six

[14] Cf. « Où que tu regardes, le symbole du Christ est présent. Et où que tu lises, tu trouves ses types. Car c'est par lui que toutes les créatures ont été faites, et il a marqué de ses symboles toutes ses œuvres, lorsqu'il créa le monde » (Virg XX, 12).

[15] Le texte syriaque est édité par E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Nativitate* (CSCO 186, scriptores syri 82), Louvain 1959, 19-24. La traduction allemande : E. Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Nativitate* (CSCO 187, scriptores syri 83), Louvain 1959, 18-23. La traduction française : Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, tr. F. Cassingena-Trévedy (SC 459), Cerf, Paris 2001, 61-74. La traduction anglaise : Ephrem

sections thématiques, dont à chaque fois je récapitulerai les acquis avant d'entamer une nouvelle section, ce qui facilitera la synthèse.

2.1. Nat III, 1-2. Diptyque sotériologique

Le 'diptyque' qui ouvre la troisième *Hymne sur la Nativité* est entièrement dédié à l'action sotériologique du Christ en notre faveur. Il n'y est pas question de notre action, ni du Père, ni de l'Esprit. Il est révélateur de considérer ces strophes ensemble, réellement comme un diptyque. Le premier tableau (Nat III, 1) est une scène de Noël ; le deuxième (Nat III, 2), prenant appui dans les récits évangéliques, rend grâce pour des guérisons concrètes de la vie adulte du Christ. Le point de gravité est le don gratuit par Amour (ܪܚܡܘܗܝ) et par Miséricorde (ܚܢܢܐ).

2.1.1. Nat III, 1. Le Fruit incliné (ܐܪܟܢ): le salut comme rassasiement

Béni (ܒܪܝܟ) soit l'Enfant (ܝܠܕܐ) qui, aujourd'hui, a réjoui (ܐܦܨܚܗ) Bethléem !
Béni soit le Nourrisson (ܥܘܠܐ) qui, aujourd'hui, a rajeuni (ܚܠܡܗ) l'humanité !
Béni soit le Fruit (ܦܐܪܐ) qui s'est incliné (ܐܪܟܢ) lui-même vers notre faim (ܠܟܦܢܘܬܢ)!

Béni soit le Bon (ܛܒܐ) qui, soudain (ܕܡܝ ܥܠ), a enrichi (ܐܥܬܪܗ)
Toute notre indigence (ܚܣܝܪܘܬܢ), comblé (ܡܠܐ) notre insuffisance (ܣܘܢܩܢܘܬܢ) !
Béni l'Incliné-par-Amour (ܐܪܟܢ) pour soigner (ܢܣܥܘܪ) notre maladie (ܟܪܝܗܘܬܢ) !

La première strophe contient cinq formules à la structure « ܒܪܝܟ ܗܘ (Béni) [périphrase du Fils] pour [une action en notre faveur] ». La répétition judicieuse du terme ܝܘܡܢ (aujourd'hui) dans les deux premiers vers, à part ses valeurs littéraires, établit suffisamment son ancrage liturgique dans la Fête de la Nativité (ܝܠܕܐ) pour ne pas y devoir revenir par la suite. Par ce terme d'une profondeur insoupçonnée, qui forme aussi le *leitmotiv* de la première *Hymne sur la Nativité*, Éphrem est capable de relier la grâce du *passé* (premier vers) à celle du *présent* (deuxième vers). Il fait ainsi le lien entre le lieu précis de Bethléem (premier vers) et l'humanité entière (deuxième vers). Chaque répétition annuelle de la Fête liturgique participe à sa *puissance*, grâce à sa *ressemblance* avec elle. A la même place de ܝܘܡܢ se tient, dans le quatrième vers, ܕܡܝ ܥܠ (soudain), ce qui souligne la radicale différence entre l'*avant* et l'*après* de cet 'aujourd'hui' commencé le jour de l'Incarnation.

the Syrian, *Hymns*, tr. Kathleen E. McVey, Paulist Press, New York/Mahwah 1989, 82-88. La traduction néerlandaise : K. den Biesen, "Efrem de Syriër. Lofzang op de geboorte des Heren. Ingeleid, vertaald en becommentarieerd", in *Benedictijns Tijdschrift* 55 (1994), 138-153.

Cependant, l'essentiel de cette strophe se dit entre chaque périphrase du Fils et son action sotériologique à notre égard. Éphrem traite chaque périphrase comme symbole qui révèle une spécificité du salut. Ainsi, les trois premières strophes parlent de l'Enfant, du Nourrisson et du Fruit. La naissance d'un enfant quelconque réjouit et la naissance d'un bébé, d'une certaine façon, rajeunit. Le Fruit, plus métaphorique, rassasie. Ainsi, des caractéristiques anthropologiques banales deviennent chez Éphrem révélateurs de la Rédemption. Loin d'être banal, cela révèle son extraordinaire capacité de percevoir le divin au milieu du quotidiennement 'trop humain'. Ainsi, il tisse un lien intime entre les réalités quotidiennes les plus proches de nous, celles que nous n'apercevons même plus, celles qui caractérisent une communauté syriaque populaire, et les paradoxes les plus difficiles et les plus fondamentaux de notre foi, comme celle de l'Incarnation.

Centrale et originale dans la première strophe est l'image métaphorique du Fruit (ܦܐܪܐ) qui s'incline tout seul vers notre faim[16]. Ce symbole ouvre une myriade d'associations. Cependant, ici le Fruit ne fait pas binôme avec le Père qui en est l'Arbre ou la Racine (Nat III, 17), en symbolique trinitaire ; ni avec l'Arbre du Paradis[17], en symbolique eschatologique ; ni avec l'Arbre de la Croix, en symbolique sotériologique de libération ; mais il est couplé avec notre faim, en symbolique sotériologique de rassasiement, et devient ainsi sacramentelle-eucharistique. L'image du Fruit n'est pas unique à Éphrem, mais l'idée qu'il s'incline tout seul vers nous semble être originale (elle revient d'ailleurs en Nat III, 17). Elle forme un contraste avec ce fruit du Paradis, qu'Adam avait dérobé de l'arbre « avant l'heure », tandis qu'elle aurait « donné sa douceur en son temps » (Par XII, 3). Ce fruit était bon en soi et pouvait donner la ressemblance à Dieu (ܕܡܘܬܗ ܕܐܠܗܐ) (Par XII, 15), mais « cueilli hors de sa saison un fruit est un poison pour celui qui le cueille » (Par XII, 3), par quoi Adam a dû se vêtir de feuilles et donc ressembler (ܕܡܐ) à un arbre (Par XII, 10) ! L'Adversaire savait qu'aux transgresseurs l'inverse arriverait. Ici au contraire, le Fruit s'incline spontanément vers nous, de l'Arbre qu'est Dieu, de l'Arbre de la Croix, de l'Arbre de Vie. Par une simple image, Éphrem renvoie de l'Incarnation à la fois au Paradis de la Création et au Paradis eschatologique.

L'inclinaison (ܐܪܟܢ), qui semble être une figure éphrémienne de la *condescendance* divine si chère à Irénée et à Jean Chrysostome, est un 'porteur théologique' sur lequel nous devrons revenir dans une analyse *comparative* de termes éphrémiens au sujet de la révélation rédemptrice. Elle semble donner raison à la deuxième partie de cette strophe (vers 4 à 6), qui présente les raisons *sotériologiques* de l'inclinaison de Dieu, comme si Éphrem remontait par la *contemplation* de la Trinité économique à la *méditation* de la Trinité immanente. En effet, le Bon (ܛܒܐ) qui nous enrichit et nous comble peut indiquer à la fois le Fils et le Père[18]. Dans sa Bonté (ܛܒܐ) et son Amour (ܪܚܡܘܗܝ)[19], c'est-à-dire sa *philanthropie*, réside la seule raison de sa condescendance. Le rappel de ܐܪܟܢ dans le sixième vers souligne le fait que manger de ce Fruit non seulement *rassasie* mais, plus encore, *guérit* (ܣܥܪ). Ce verbe ܣܥܪ va d'ailleurs souvent de pair avec un mouvement descendant, comme s'il s'agissait d'une structure de pensée récurrente dans la sotériologie éphrémienne[20]. Notre maladie (ܟܘܪܗܢܢ) est due au péché : cette interprétation métaphorique est justifiée par la notion de 'propitiation' (ܠܚܘܣܝܢ) de la strophe suivante, qui d'ailleurs semble découler de l'expression ܟܘܪܗܢܢ ܢܣܥܘܪ suivant le procédé d'un 'hypertexte'[21].

2.1.2. Nat III, 2. La Source vue (ܚܙܝܐ) : le salut comme guérison

Merci (ܬܘܕܝ) à la Source (ܡܒܘܥܐ) envoyée (ܫܠܝܚ) pour notre réconciliation (ܠܚܘܣܝܢ) ;

[16] Nous retrouvons l'image christique du Fruit dans Nat I, 32 ; III, 12.17 ; IV, 29 ; VI, 16 ; VII, 12.13 ; VIII, 9 ; XXV, 16. Il est intéressant de noter que ce Fruit christique n'est pas comestible pour Satan (SDN IV, 6), tout comme le fruit paradisiaque n'était pas *encore* comestible pour Adam et Ève (cf. Par XII, 3).

[17] D'autre part, la joie et la jouvence des deux premiers vers rappellent l'air et le parfum du Paradis qui conservaient Adam dans sa jeunesse (Par VII, 10 ; XI, 1). N'oublions pas que le mètre est le même que les *Hymnes sur le Paradis*.

[18] Cette ambivalence semble être voulue. En faveur du Fils plaide sa place dans l'hymne, à la suite des autres titres christologiques comme l'Enfant, le Nourrisson et le Fruit. Les références en faveur du Père sont Nat III, 8, où le Christ est désigné comme le Fils du Bon (ܒܪ ܛܒܐ), et Nat III, 22, où le ܛܒܐ est lié à la périphrase du Père 'Océan de gloire'.

[19] Cassingena-Trévedy : *tendresse*, McVey : *mercy*.

[20] ܣܥܪ = *to visit, inspect, look after, care for, provide* ; *to do, deal, commit, act, effect, perform* ; *to heal*. Le verbe ܣܥܪ (visiter) est souvent utilisé dans un contexte de maladie, et peut alors avoir le sens de soigner, tout au moins comme résultat de la visite. Éphrem l'utilise à l'actif avec la deuxième ou troisième personne du singulier, la plupart des cas ayant le Seigneur comme sujet et un terme à la racine ܟܪܗ comme objet, ainsi que c'est ici le cas. Dans la *Peshitta*, ce verbe est utilisé pour dire que Dieu a visité son peuple (Lc 1,68 ; 7,16). Éphrem l'applique directement au Fils (Diat VI, 13 ; Virg XXV, 13 ; HdF XXXVI, 1). Dans Virg XXV, 13 et HdF XXXVI, 1 le verbe ܣܥܪ est immédiatement précédé de ܢܚܬ (descendre). Ce mouvement descendant est encore renforcé en Virg XXV, 13 par la mention de ܐܣܝܐ ܪܘܡܝܐ (médecin d'en haut) dans le contexte de la guérison de la belle-mère de Simon (Mc 1,29-31). Cf. A. Shemunkasho, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, Gorgias Press, Piscataway 2004, 171-175.

[21] En langage informatique, ce mot indique qu'en 'cliquant' sur un terme s'ouvre une nouvelle fenêtre. Loin de vouloir être anachronique, j'ai eu souvent l'impression d'un tel procédé chez Éphrem. Ce n'est pas une pensée linéaire, mais une où les idées ou les images s'imbriquent l'une dans l'autre. C'est une pensée en plusieurs dimensions, très difficile à rendre compte dans une étude qui est forcément linéaire.

Merci à Celui qui a abrogé (ܫܪܐ) le sabbat par sa plénitude (ܒܡܘܠܝܗ);
Merci à Celui qui a tancé (ܟܐܐ) la lèpre, et elle n'est pas restée;

L'a vu (ܚܙܬܗ) aussi la fièvre, et a décampé.
Merci au Miséricordieux (ܚܢܢܐ) qui a supporté (ܛܥܢ) notre rudesse (ܠܚܘܣܝܢ);
Gloire (ܫܘܒܚܐ) à ta Venue (ܡܐܬܝܬܟ) qui a vivifié les hommes (ܕܐܚܝܬ ܒܢܝܢܫܐ)!

La métaphore christologique centrale de la deuxième strophe est la Source (ܡܒܘܥܐ), envoyée pour notre propitiation (ܠܚܘܣܝܢ)[22]. Dans les *Hymnes sur la Nativité,* l'image de la Source attribuée au Christ revient toujours dans le contexte d'être ouvert (ܦܬܝܚ) (Nat II, 10), (ܐܬܦܬܚ) (Nat XXVI, 5) ou d'avoir jailli (ܢܒܥܐ) (Nat IV, 84) pour abreuver (ܐܫܩܝ) (Nat XXVI, 5) les assoiffés (ܨܗܘܐ), jamais en binôme avec propitiation (ܠܚܘܣܝܢ) ni même avec le fait d'être envoyé (ܫܠܝܚ). Cette Source est nouvelle (ܚܕܬܐ) (Nat II, 10), divine (ܕܐܠܗܘܬܐ) (Nat IV, 49) et vivante (ܕܚܝܐ) (Nat XXVI, 5). La Naissance du Christ est devenue une Source d'où jaillit l'espérance (ܣܒܪܐ) pour les 'sans-espérance' (ܕܠܐ ܣܒܪܐ) (Nat XXIII, 6). Remarquons qu'Éphrem utilise un autre terme (ܡܥܝܢܐ) quand il parle de la Source de remède de Vie (Nat III, 15)[23]. Dans Nat XI, 4, c'est par ce mot qu'est désignée Marie qui était auparavant une terre assoiffée (ܨܗܝܬܐ ܐܪܥܐ) (cf. Is 53,2). Le même terme désigne la perle comme source de symboles christologiques dans la célèbre ouverture à la première *Hymne sur la Perle* (HdF LXXX, 1). En Nat IV, 84, la Source (ܡܒܘܥܐ) jaillit de la Terre assoiffée (Marie)[24].

---

[22] Beck: *Entsündigung*; McVey: *salvation*. L'image de la Source pourrait se baser sur Ps 36,10; Is 12,3; Jér 2,13; 17,13; Jl 4,18; Za 13,1; Jn 4,14; Ap 7,17; 21,6. Elle revient en Nat II, 10; IV, 7.49.84; V, 24; XXIII, 6; XXVI, 5.

[23] Les deux termes sont-ils strictement synonymes? Pouvons-nous dire que ܡܒܘܥܐ a pour Éphrem une connotation divine, qu'il est utilisé par lui de manière christologique, tandis que ܡܥܝܢܐ est réservé à d'autres sujets? Dans ce cas, Éphrem n'aurait pas utilisé ܡܒܘܥܐ pour la fontaine de la Samaritaine en Nat IV, 44 — sauf pour établir un lien théologique entre le puits de Jacob et le Christ. Et pourquoi ne l'aurait-il pas fait dans l'Hymne sur la Perle, où il fait précisément une lecture christologique de la perle? Les apôtres sont des ܡܒܘܥܐ en Nat II, 10. Marie se demande en Nat V, 24 comment elle peut ouvrir une source de lait (ܡܒܘܥ ܚܠܒܐ) à la Source (ܡܒܘܥܐ) qui est devant elle. L'huile est une source de bienveillance (ܡܒܘܥ ܒܣܝܡܘܬܐ) qui se joint au corps, source de maux (ܡܒܘܥ ܟܐܒܐ) (Virg VII, 9). Dans Nat II, 10, il y a un troisième terme qui désigne la source (ܢܒܥܐ). Elle est utilisée ici par rapport à Adam. Ce dernier terme revient, conjointement à ܡܒܘܥܐ, en HdF XXXII, 2 et désigne la croix comme source de vie en Nis XIV,8.

[24] Cf. Nat XVIII, 13, où la Terre assoiffée donne le Fruit qui est une mer immense; Nat XXVI, 6; en Nat VIII, 8, Marie est une 'vigne assoiffée'. Dans ce contexte, où Marie est la ܡܥܝܢܐ d'où jaillit la ܡܒܘܥܐ, il serait très intéressant de retrouver quelle serait la version syriaque de l'expression « source de la fontaine » par laquelle est désignée Marie dans l'hymne arménienne VII, 1 — bien que d'authenticité douteuse — publiée par Sebastian Brock dans *La Harpe de l'Esprit*, 291-295.

Cette image de la source n'est pas d'abord un symbole trinitaire comme le pense Bou Mansour[25], mais christologique, dans son sens sotériologique et sacramentel. Tout comme pour le Fruit, laissons résonner toutes ses harmoniques, d'abord naturelles de débordement et d'abondance. Tandis que le Fruit était une métaphore eucharistique offerte à une humanité affamée, la Source est le don baptismal à une humanité assoiffée[26]. La Source est envoyée, laissant Celui qui l'envoie, le Père, respectueusement dans le silence. Mais Éphrem remontera bientôt au Caché, en établissant une lente théologie ascendante à partir du Fils révélé (Nat III, 3-5). Celui-ci ne participe pas seulement au don du Père; Il est lui-même ce don abondant, la Source débordante et intarissable continuellement tournée vers l'humanité.

Les vers suivants développent la richesse de cette Source de réconciliation, en s'inspirant des épisodes évangéliques[27]. Les périphrases du Fils sont assez violentes quand elles sont dirigées contre se qui crispe la liberté humaine, mais Il le fait par miséricorde (ܚܢܢܐ) pour notre rudesse[28]. Il peut surprendre que le sabbat et la lèpre tiennent la même place,

---

[25] Bou Mansour, qui traite cette image dans le cadre de la Trinité, tire son seul argument dans un passage du *Commentaire du Diatessaron*, qui commente Jn 5,26: « Comme le Père a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils ». Ce qui fait difficulté pour Éphrem est l'interprétation arienne que la vie n'appartient pas à l'essence du Fils, mais qu'Il l'aurait reçue comme un don supplémentaire: « Si le Fils n'est pas le Fils de son essence, le don de la vie devient un supplément, ce qui est invraisemblable, car, étranger à son essence, le Fils deviendrait en même temps Fils de son essence. Cela équivaudrait à dire que le Père donne la vie de son essence à ce qui n'existe pas » (Diat XIII, 8). Bou Mansour en conclut que « le fondement d'une surabondance provenant du Fils trouve sa raison ultime dans la vérité du Fils en tant que Fils ». En d'autre mots, le Fils est Source de vie pour l'humanité parce qu'Il reçoit la vie du Père qui est sa Source. Mais dans ce passage, Éphrem réfute précisément une interprétation du Père comme la Source de vie du Christ: « Si [...] tu pensais que cette vie n'appartient pas à la personne même du Fils au-delà du don du Père, tu fausserais le sens de la phrase, vu que tu dissocierais personne du Fils et vie » (Diat XIII, 8). D'ailleurs, Bou Mansour le dit lui-même, Éphrem ne semble jamais avoir parlé du Père comme source donnant le Fils. Nous n'avons pas retrouvé des références qui appliquent l'image de la source explicitement au Père. Bou Mansour 193-198.

[26] Quelques citations pourront suffire pour indiquer le lien entre le baptême et la réconciliation: « Qui pourrait annuler le Nom auquel s'attache notre baptême et notre réconciliation (ܡܥܡܘܕܝܬܢ ܘܚܘܣܝܢܢ)? Louange à ton pardon (ܠܚܘܣܝܢܟ)! » (HdF LII, 3ef) En HdF XL, 10, ܚܘܣܝܢ forme binôme avec ܩܘܪܒܢܐ (offrande), désignant par là le baptême et l'eucharistie. Le lien entre le baptême et l'image de la source est moins évidente, car les références qui mentionnent explicitement la source du baptême utilisent le terme ܡܥܝܢܐ (Epiph VI, 16-17; VIII, 14), tandis que ܡܒܘܥܐ est utilisé pour désigner les Douze (Epiph IX, 12, cf. Nat II, 10). Notons quand même que les *Hymnes sur l'Épiphanie* sont d'authenticité douteuse.

[27] Après la controverse autour du sabbat (Mc 2,23-28; Mt 12,8) viennent deux guérisons, du lépreux (Mc 1,40-45) et de la belle-mère de Simon (Mc 1,29-31; Mt 8,15).

[28] Les périphrases 'Celui qui a abrogé' (McVey: *violated*) et 'Celui qui a tancé' (McVey: *re-*

mais c'est précisément en guérissant un jour de sabbat qu'Il le mène à son accomplissement (ܫܘܠܡܐ)[29]. La Source ne guérit pas simplement, mais comble aussi et plénifie. Le jeu de mots probable entre ܠܚܘܣܝܢ (pour notre propitiation) et ܠܚܘܫܝܢ (Cassingena-Trévedy: *notre rudesse*; McVey: *our pain*) souligne, selon la traduction, l'effet révélateur ou rédempteur de la propitiation. Le premier cas (*notre rudesse*), en faisant le lien avec le refrain, guérit de la lenteur humaine de comprendre le message de salut et est en ce sens une révélation[30]. Le deuxième cas (*notre souffrance*) souligne l'aspect rédempteur de la guérison[31].

Unique est le quatrième vers par son insistance dans le verbe voir (ܚܙܐ). Ce verbe tient une place importante, au lieu même où dans les autres strophes de l'hymne se trouve une formule invitatoire. Le sens de ce vers prolonge celui du vers antérieur[32], en renforçant encore l'effet salvifique de la révélation. Voir (ܚܙܐ) vivifie (ܚܝܐ). La Révélation est rédemptrice. Encore, regarder de manière contemplative (ܚܙܐ) est selon Éphrem plus efficace pour connaître (ܝܕܥ) une personne — surtout une Personne divine — que de chercher à la 'disséquer' (ܒܨܐ)[33]. Par la simple vue du Sauveur, la fièvre s'enfuit (ܥܪܩܬ)[34]. La seule présence de la Source suffisait pour guérir, comme la seule vue du serpent de bronze dans le désert[35]. La

buked) sont malheureusement encore assez longues en français. En syriaque, cela a dû avoir sonné comme 'Abrogeateur du sabbat' et 'Tanceur de la lèpre', ce qui identifie le Christ avec son action. Dans son *Commentaire au Diatessaron*, Éphrem commente à notre étonnement que la colère du Seigneur pourrait non seulement être dirigée à la lèpre mais aussi au lépreux. Sa phrase « si tu veux, tu peux me guérir » (Mt 8,2) mérite à ses yeux le blâme, car le Christ guérit sans acception de personne (Diat XII, 21-24).

[29] Ainsi traduit McVey (*fulfillment*), mais pour lequel Éphrem utilise plus souvent le terme ܫܘܡܠܝܐ: « Après le symbole (ܐܪܙܐ) vint l'accomplissement (ܫܘܡܠܝܐ) » (Nat IV, 115a). Cf. den Biesen, « Efrem » 140 n3 et Bou Mansour 105.

[30] Cf. Mc 3,5; 7,18; 8,12; 9,19. den Biesen accentue la patience divine et renvoie à Nm 14,27; Jr 44,22; Rm 2,4; 3,25-26; 9,22; 1 P 3,20; 2 P 3,9.

[31] McVey renvoie à Is 52,4.

[32] Par le thème de la guérison et le rapprochement de ܠܐ ܩܘܝ (n'est pas resté) et ܥܪܩܬ (a décampé) comme effet de la guérison.

[33] « Mieux vaut pour l'enfant, oh oui ! beaucoup mieux, connaître (ܝܕܥ) son père par le regard (ܚܙܬܐ) que par la dissection (ܒܨܬܐ) » (HdF LXVII, 16).

[34] Il est vrai que Mt et Mc mentionnent que Jésus la prend par la main et que Lc dit même que Jésus menaça la fièvre, mais ce n'est pas cela qu'Éphrem veut mettre en valeur ici. Tandis que le Sauveur a encore parlé a la lèpre, Éphrem s'émerveille du fait que la guérison de la belle-mère de Simon se passe sans paroles.

[35] « Les serpents dans le désert
Faisaient au Peuple des morsures:
Il cloua (ܩܒܥ) un autre serpent
Pour guérir en le regardant (ܚܘܪ).
La vue (ܚܙܬܐ) sauva (ܐܚܝܬ) le Peuple:

fièvre et la lèpre semblent être personnifiées, comme des mauvais esprits qui devant le Christ déguerpissent.

La fuite de la lèpre et de la fièvre contrastent avec la Venue (ܡܐܬܝܬܐ) du Sauveur. Par ce thème et par la formule invitatoire (ܫܒܘܚܐ), le dernier vers annonce déjà la strophe suivante. Sa Venue, c'est-à-dire Sa Révélation, est tout simplement sotériologique. C'est en tout cas ce qu'Éphrem semble avoir privilégié dans cette strophe. Rappelons-nous que par le genre littéraire de l'hymne Éphrem montre plus qu'il ne démontre, propose plus qu'il n'impose.

Récapitulons. Par rapport à la révélation rédemptrice, Éphrem invite à voir dans le Bébé de la crèche le Fruit incliné vers notre faim (l'eucharistie) et la Source envoyée pour notre salut (le baptême). L'effet de ce don se remarque soudainement, dans un 'aujourd'hui' qui a commencé l'heureux jour de Noël-Épiphanie. Sa Venue est en vue de notre Vie. Sa Révélation est rédemptrice, car à sa vue les maladies déguerpissent. Ce don, Fruit et Source, réjouit, rajeunit, rassasie, enrichit, comble, guérit, réconcilie, accomplit, porte à notre place et vivifie. Tout est déjà là, ramassé, raccourci, comme un panier de fruits offert à l'humanité.

2.2. Nat III, 3-5. Autorévélation du Père dans le Fils

Par son invitation à rendre gloire (ܫܒܘܚܐ), le dernier vers du diptyque annonçait déjà les trois strophes suivantes, nouvelle unité scandée sur ܫܒܘܚܐ et véritable sommet de l'hymne du point de vue de la révélation rédemptrice. Le regard de l'hymnographe, ayant pris son point de départ dans la crèche (Nat III, 1) et en s'étant posé sur le salut apporté par le Christ des évangiles (Nat III, 2), remonte maintenant jusqu'à Dieu, dont l'absolue transcendance est le présupposé philosophique de toute la théologie éphrémienne[36].

Éphrem procède par paradoxes qui expriment son émerveillement devant le Dieu ineffable fait homme pour nous. Ces paradoxes, bâtis sur la structure « ܫܒܘܚܐ [périphrase du Père] [son action dans le Fils] », dessinent un lien entre le Père caché et le Fils révélé, mais leur raison d'être

La foi (ܗܝܡܢܘܬܐ) les Nations !
Voyez le symbole (ܐܪܙܐ) du Premier-né (ܒܘܟܪܐ):
Ce n'était point son analyse (ܒܨܬܗ) qui guérissait (ܐܣܝܬ),
Mais simplement son regard (ܚܙܬܗ):
Dans la foi regarde (ܚܘܪ)
Le Seigneur des symboles (ܡܪܐ ܐܪܙܐ): il sera ta santé (ܚܘܠܡܢܟ) ! » (HdF IX, 11; cf. Nb 21,4-9).

[36] Cf. Ex 33, 20; Is 45,15; 1 Tm 6, 16; 1 Jn 4, 12. Cf. Brock, *L'œil* 26-28.

réside dans leur relation à nous. Le paradoxe est d'autant plus fort que c'est le Père Lui-même qui se révèle par son Fils : Il est l'Inaccessible qui est venu chez nous (ܗܘ ܕܐܬܐ ܠܘܬܢ).

2.2.1. Nat III, 3. Le Corps (ܦܓܪܐ) et la Puissance (ܚܝܠܐ)

Gloire à Celui-qui-est-venu (ܗܘ ܕܐܬܐ) chez nous par son Premier-né (ܒܝܕ ܒܘܟܪܗ) !
Gloire au Silencieux (ܫܠܝܐ) qui a parlé par sa Voix (ܒܝܕ ܩܠܗ) !
Gloire au Sublime (ܪܡܐ) qui s'est rendu visible par son Orient (ܒܝܕ ܕܢܚܗ) !

Gloire au pur-Esprit (ܪܘܚܢܐ), qui s'est plu
A ce que son Enfant devînt le corps (ܦܓܪܐ) par lequel fût tangible (ܒܗ ܓܫܫ)
Et qu'eussent vie par ce corps les corps des fils de Sa race ! [sa Puissance (ܚܝܠܗ),

La première partie de la troisième strophe explicite l'aspect révélateur de cette Venue, tandis que la deuxième partie se centre sur son aspect rédempteur. Les couples contrastants ܫܠܝܐ/ܩܠܐ (Silencieux/Voix)[37] et ܪܡܐ/ܕܢܚܐ (Sublime/Épiphanie[38]) concernent nos sens de l'ouïe et de la vue : Dieu est le Silencieux qui a parlé (ܡܠܠ) et l'Invisible qui s'est laissé voir (ܐܬܚܙܝ). La dialectique du ܫܠܝܐ/ܩܠܐ n'est pas aussi fréquente chez Éphrem que celle du binôme ܟܣܝܐ/ܓܠܝܐ qui est au centre des strophes suivantes et dont ܪܡܐ/ܕܢܚܐ est une variante. Le Fils comme Voix se retrouve en Nat IV, 52 (ܩܠܗ ܕܐܒܘܗܝ : Voix du Père)[39] ; XXVI, 5 (ܩܠܗ ܕܒܘܟܪܐ : Voix du Premier) ; et IV, 143 (ܩܠܐ ܕܗܘܐ ܠܦܓܪܐ : Voix devenue corps). Cette dernière expression forme un parallèle avec ܡܠܬܐ ܪܡܐ ܕܗܘܬ ܦܓܪܐ (Verbe sublime devenu corps)[40]. Quand Jean Baptiste est désigné par la Voix (Mt 3,3 ; Is 40,3), le Fils est le Verbe (ܡܠܬܐ),

[37] Dieu est ici le Silencieux (ܫܠܝܐ) et non le Silence (ܫܠܝܘܬܐ). Une seule fois, remarque den Biesen, le Silence (ܫܠܝܘܬܐ) semble être un nom divin. Pourtant, selon l'édition critique de Beck, cette unique référence ne semble qu'être une variante du VIIIe-IXe siècle. Les autres cas mentionnent : « Béni soit Celui qui a resplendi (ܕܢܚ) du sein du Silencieux (ܡܢ ܥܘܒܗ ܕܫܠܝܐ) ! » (Nat XXIV, 24f) Cf. Ignace d'Antioche, *Magn* VIII, 2. Pour la discussion avec den Biesen, cf. den Biesen, « Efrem » 141 n7 et Beck (CSCO 186), 124 n48, citant le manuscrit Br. Mus. add. 14520 datant du VIIIe-IXe siècle.

[38] Le terme ܕܢܚܐ est aussi le nom de la fête liturgique (cf. Lc 1,78-79).

[39] Cf. Az III, 4. Cette expression, remarque Cassingena-Trévedy, peut également faire référence au Baptême (Mt 3,17) et à la Transfiguration (Mt 17,5).

[40] La différence entre le corps-ܒܣܪܐ et le corps-ܦܓܪܐ est difficile à rendre dans les traductions (Cassingena-Trévedy : *chair* ; McVey : *flesh*). Néanmoins, tandis que la *Peshitta* traduit le texte grec de Jn 1,14 littéralement par ܘܡܠܬܐ ܒܣܪܐ ܗܘܐ (et le Verbe est devenu chair), Éphrem utilise le *Diatessaron* de Tatien, qui traduit : ܘܡܠܬܐ ܦܓܪܐ ܗܘܐ (et le Verbe est devenu corps). La liturgie dit aussi : ܗܢܐ ܗܘ ܦܓܪܝ (Ceci est mon corps). Cf. den Biesen, « Efrem » 142 n9 ; E. Beck, « Besrâ (sarx) und pagrâ (soma) bei Ephräm dem Syrer », in *OC* 70 (1986), 1-22.

équivalent syriaque du Logos grec. En Nat XXIV, 23, Jean Baptiste est l'héraut annonçant le Verbe, tandis que l'étoile comme épiphanie (ܕܢܚܐ) annonce la Lumière (ܢܘܗܪܐ) (cf. Jn 1,1.9). En Nat II, 20, Éphrem remarque que l'ange Gabriel n'a été envoyé qu'à deux chastes vieillards (Daniel et Zacharie) et à une jeune vierge (Marie) :

A deux chastes vieillards et à une jeune vierge,
A eux seulement Gabriel fut envoyé, porteur de bonnes nouvelles.
Il y a similitude de volonté et parité de nature
Entre la vierge, la stérile et Daniel le croyant :
L'un a mis au monde (ܝܠܕ) la révélation (ܠܓܠܝܢܐ) de la Parole (ܡܐܡܪܐ),
L'autre la Voix (ܩܠܐ) dans le désert (ܒܡܕܒܪܐ),
Et la Vierge, le Verbe (ܠܡܠܬܐ) du Très-Haut (ܕܡܪܝܡܐ). (Nat II, 20)

Tous ont enfanté (ܝܠܕܘ) : la Parole (prophétique), la Voix et le Verbe. En peu de mots, Éphrem exprime la progression de la révélation rédemptrice. Dans un délicieux jeu de mots s'aperçoit le travail délicat sur la forme (ܡܐܡܪܐ - ܡܕܒܪܐ - ܡܪܝܡܐ)[41]. Il est remarquable qu'avec Nat IV, 143 ce soient les seules mentions du Logos dans une collection qui chante l'Incarnation, d'ailleurs chaque fois en relation à ܩܠܐ.

La deuxième partie de cette strophe se centre autour du corps (ܦܓܪܐ). Ce terme forme d'abord couple avec ܪܘܚܢܐ (le Spirituel, mais je préfère rendre le paradoxe plus fort encore en traduisant par 'pur-Esprit'[42]), duquel il est révélateur[43]. Tandis que dans la première partie le Père est encore Celui qui est venu, a parlé et s'est rendu visible, Éphrem distingue ici : le Père ne s'est pas incarné dans un corps. Ensuite, il forme couple avec ܚܝܠܐ (puissance), un terme sur lequel nous aurons à revenir. Retenons pour le moment seulement qu'il désigne la divinité. Après la vue et l'ouïe, c'est maintenant le toucher qu'aborde Éphrem. Le corps révèle, mais permet aussi d'être touché. Finalement, le corps de cet Enfant forme couple avec nos corps. Le corps est ce qui nous apparente à Jésus, par lequel nous sommes les fils de Sa race, les enfants de Dieu (Jn 1,12 ; 1 Jn 3,2). La relation à l'humanité est toujours primordiale. Les raisons de l'autorévélation de Dieu sont sotériologiques. Peut-être même y a-t-il à l'arrière-fond l'idée du corps eucharistique. Ainsi, cette extraordinaire strophe réunit en sa concision un Dieu devenu audible, visible, tangible et même comestible. La révélation n'est pas seulement visuelle, mais englobe tous les sens.

[41] Le terme ܡܐܡܪܐ est la variante syriaque du Tétragramme. Cf. Éphrem (SC 459) 58 n2.

[42] Cassingena-Trévedy traduit ainsi en Nat VI, 11. Cf. Jn 4,24.

[43] Cf. Nat VI, 11, où ܪܘܚܢܐ désigne dans un contexte christologique la divinité du Christ, en formant binôme avec ܦܓܪܢܐ (corporel), qui indique son humanité.

La strophe entière chante l'action de Dieu en notre faveur. Avant que nous allions vers Lui, Il est venu chez nous. Au lieu d'être une considération désengagée du moment historique de l'Incarnation, cette strophe exprime une réalité sacramentelle encore tangible aujourd'hui. D'ailleurs, la théologie éphrémienne ne trouve qu'en la liturgie sa véritable demeure. L'hymne s'éclaire donc avec ce que perçoivent les sens durant une célébration liturgique, surtout celle de Noël. Ainsi, les fidèles entendent la Voix à travers les lectures de la Parole de Dieu qui leur est adressée. Ils voient l'Épiphanie dans les symboles sacramentels. Dans le creux de leurs mains est rendue tangible la puissance du corps eucharistique qui leur rend la vie. Nous retrouvons la même progression en Nat IV, 144 : « Les oreilles l'ont entendu, les yeux l'ont vu, les mains l'ont touché, la bouche l'a mangé » (cf. 1 Jn 1,1 ; Jn 6,52-54).

2.2.2. Nat III, 4. Le Caché (ܟܣܝܐ) révélé (ܓܠܝܐ)

Gloire au Caché (ܟܣܝܐ) dont l'Enfant est devenu visible (ܓܠܝܐ) !
Gloire au Vivant (ܚܝܐ) dont le Fils a été mort !
Gloire au Très-Grand (ܪܒܐ) dont le Fils est descendu (ܢܚܬ) et s'est fait petit (ܙܥܪ) !

Gloire à la Puissance (ܚܝܠܐ) qui s'est façonné (ܨܪ)
La Figure (ܨܘܪܬܐ) de sa Majesté (ܪܒܘܬܐ) et l'Image (ܨܠܡܐ) de son Invisibilité (ܟܣܝܘܬܐ) !

Avec les yeux, avec l'intelligence (ܬܪܥܝܬܐ), des deux (manières) nous l'avons vu.

La première partie de cette strophe présente trois paradoxes entre le Père et le Fils : ܟܣܝܐ/ܓܠܝܐ (Caché/révélé), ܚܝܐ/ܡܝܬܐ (Vivant/mort) et ܪܒܐ/ܙܥܘܪܐ (Grand/petit). Pour Éphrem, ces couples sont de véritables paradoxes, évitant autant le patripasianisme que la solution hâtive des ariens. Le Dieu Caché (Is 45,15) se révèle en restant Caché. En mourant, la Vie détruit la mort. Le Grand ne montre sa grandeur qu'en sa capacité de se rendre petit.

La deuxième partie continue dans le registre de la visibilité. La Puissance est le seul des noms divins de cette strophe à avoir pouvoir d'action : elle façonne (ܨܪ) comme l'artisan[44]. Par rapport à l'Image, Marie chante dans une *Berceuse* qu'elle voit le Père dans l'Image Invisible (ܨܠܡܐ ܟܣܝܐ) de son Fils, peinte en son esprit (ܨܝܪ ܒܪܥܝܢܝ), et Adam dans son Image visible (ܨܠܡܐ ܓܠܝܐ) (Nat XVI, 3). Le couple ܟܣܝܐ/ܓܠܝܐ indique deux manières de voir[45].

[44] Cf. « Tandis que la Puissance résidait (ܫܪܐ) dans le sein, c'est elle qui formait (ܨܪܐ) les enfants dans le sein » (Nat IV, 147).

[45] « Quand je vois ton image, l'extérieure qui est devant mes yeux,
Ton image invisible est peinte en mon esprit.
Dans ton image visible c'est Adam que j'ai vu ;
Et dans l'invisible, c'est ton Père que j'ai vu, à toi si étroitement uni » (Nat XVI, 3).
Le binôme ܟܣܝܐ/ܓܠܝܐ est ici christologique : ܟܣܝܐ indiquant la nature divine (Col 1,15) et ܓܠܝܐ la humaine (Gn 1,26).

Que le Caché n'est pas invisible par l'absence de lumière mais par son abondance nous est révélé par une métaphore naturelle[46]. Pour nous, le Soleil aveuglant a tempéré sa virulence dans le Rayon qui est son Fils, le seul à révéler le Caché[47]. En voulant remédier à l'incapacité de l'œil, la descente (ܢܚܬܐ) spectaculaire de la liberté divine plonge directement du Soleil ardent jusqu'à l'œil pour se montrer[48]. Comme profond mystagogue, notre docteur syriaque a pressenti qu'une telle puissance invisible, se dérobant à l'analyse « scrutatrice » (ܒܨܝܐ) qui s'efforce en vain, se révèle gratuitement au regard récepteur, bienveillant, contemplatif et ouvert (ܚܙܝܐ), passionnément attentif à chaque détail qui peut ouvrir une fenêtre sur le Caché[49].

[46] « En la cinquième année, que le soleil brûlant la terre de son haleine
Remercie notre Soleil qui a incliné (ܐܪܟܢ) sa grandeur et tempéré son ardeur (ܚܘܡܐ),
Pour que fût capable de le regarder l'œil débile de l'âme invisible.
Béni soit son Rayon (ܙܠܝܩܗ) ! » (Nat XVIII, 9).
En lisant les dix vers de cette strophe selon la structure 3 – 3 – 3 – 1, se révèle une correspondance entre le sujet (le soleil — le Soleil — l'œil de l'âme) et l'action (brûler — incliner/tempérer — voir) de chaque groupe de trois vers. Cassingena-Trévedy remarque le possible jeu de mots entre ܚܡܫ (cinq) et ܫܡܫܐ (soleil). McVey traduit joliment : *Who inclined His height and softened his might.*

[47] « L'ardeur (ܚܘܡܐ) extrême du Soleil, l'œil est trop faible pour la fixer.
Il a tempéré son acuité, mitigé sa virulence.
Son Rayon (ܙܠܝܩܗ) s'est étendu, jusqu'à l'œil est descendu (ܢܚܬ) !
Sans l'Enfant du Caché nul ne pourrait voir le Caché,
Car Il est trop vif pour ses créatures.
Grâce à son Fils a été vu l'Être invisible ! » (HdF VI, 2).
L'image du Soleil et du Rayon existait déjà chez Tertullien : « *etiam cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa ; sed sol erit in radio quia solis est radius, nec separatur substantia sed extenditur* » (Apol XXI, 12) ; « *Protulit enim Deus sermonem, quemadmodum etiam Paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium* » (Adv Prax VIII,5). Plus loin, il ajoute *apex* pour l'Esprit. Chez Éphrem va encore s'ajouter la Chaleur comme symbole de l'Esprit, que le Rayon laisse derrière lui quand il retourne auprès de sa Source lors de l'Ascension (HdF XL, 2 ; LXXIII, 18-19). Cf. Beck, *Trinitätslehre* 5-6. Le fait de tempérer son ardeur a des résonances irénéennes de l'accoutumance. N'étant pas esclave d'une règle rigide, le théopoète applique une fois le soleil au Fils. Bien que Bou Mansour pense que l'image du soleil, en tant que source et principe de la Trinité, est réservé au Père, il est pourtant christologique dans Virg LI, 2. Une même image peut donc revêtir plusieurs sens, dépendant du contexte (ici trinitaire ou christologique). Cf. Bou Mansour 202-203 et Beck, *Trinitätslehre* 28 n26. Une fois le Fils est même désigné comme le feu du Père (HdF XLII, 4).

[48] La libre descente de la Lumière jusqu'à l'œil se retrouve en Virg LI, 3-4, qui souligne l'Amour pour lequel Dieu a fait cela, mais aussi l'impossibilité pour nous de scruter cette Lumière. Cf. Virg LVII, 3-5.

[49] « À ces signes (ܐܬܘܬܐ) on opposa un refus ;

2.2.3. Nat III, 5. La Nature (ܟܝܢܐ) touchée (ܐܬܓܫܫ)

Gloire au Caché (ܟܣܝܐ) qui, par l'intelligence même (ܬܪܥܝܬܐ),
Ne saurait nullement être appréhendé (ܡܬܓܫܫ) de ceux qui le scrutent (ܒܨܝܐ),
Mais qui s'est rendu palpable (ܐܬܓܫܫ) en sa bonté (ܒܛܝܒܘܬܗ) au moyen de l'humanité !

La Nature qui au grand jamais ne fut touchée (ܐܬܓܫܫ),
Par les mains fut liée et attachée, par les pieds fut fixée et crucifiée :
Selon son bon plaisir, lui-même Il a pris corps pour qu'on le saisit (ܐܚܕ).

Cette strophe décrit un paradoxe cher à Éphrem et central dans sa théologie : Dieu ne se laisse pas scruter (ܒܨܝܐ) ('éplucher' ou 'disséquer' dans la belle suggestion de Cassingena-Trévedy) mais il se livre librement dans nos mains. Tandis que la première partie trouve sa place dans la polémique contre les ariens, le *Sitz-im-Leben* des *Hymnes de la Foi* ; la deuxième partie applique ce paradoxe à la Passion[50].

Dans la première partie, le paradoxe est formé par le couple ܟܣܝܐ/ܓܫ. Le verbe ܓܫ (toucher), qu'Éphrem avait utilisé en Nat III, 3 par rapport à la Puissance, connaît ici deux sens : 'comprendre' et 'prendre'[51]. Le paradoxe ne peut être compris par l'intelligence scrutatrice, par ceux qui veulent grossièrement mettre la main sur Dieu : « Béni soit le Caché (ܟܣܝܐ) ! Il échappe (ܟܣܐ) à tous ceux qui veulent Le scruter (ܒܨܝܬܗ) ». (HdF XXX, ref) « La Divinité, quelle créature pourrait La scruter (ܒܨܝܐ) ? Un abîme entre elle et le Créateur (ܒܪܘܝܐ) ! » (HdF LXIX, 11) Ce fossé ontologique[52] fait que « la créature (ܒܪܝܬܐ) sur son Créateur (ܒܪܘܝܗ) n'a aucune saisie (ܓܪܝܢ) » (HdF XXX, 2) et ne peut être franchi par notre raison (ܡܕܥܢ), étant sans parenté (ܠܐ ܡܚܣܢ) avec le caractère caché (ܟܣܝܘܬܗ) de Dieu (HdF XXXIX, 5). De nous-mêmes, nous sommes donc incapables de dire quoi que ce soit au sujet de la nature (ܟܝܢܐ) divine (HdF XXX, 2), car « qui peut examiner un objet en fait aussi le tour : une intelligence capable de définir l'Omniscient serait supérieure à lui, puisqu'elle pourrait Le mesurer tout entier. Celui qui scruterait le Père et le Fils serait plus grand que les deux ! » (HdF IX, 16) Prétendre scruter Dieu n'est qu' « orgueil de cendre et de poussière » (HdF IX, 16).

Cependant, contre cet arrière-fond d'impossibilité de compréhension se révèle la Bonté divine comme réponse à la Majesté et l'Invisibilité de la strophe précédente : impossible à comprendre (ܐܬܓܫܫ) par la raison seule, Dieu se laisse prendre (ܐܬܓܫܫ) par pure bonté (ܛܝܒܘܬܐ). Les conséquences de cette divine action peuvent se lire dans la deuxième partie.

Dans la deuxième partie de cette strophe, Éphrem mène ce paradoxe à son paroxysme : si la Nature (ܟܝܢܐ) a pris corps en devenant enfant, c'est pour finalement être crucifié. Dans la contemplation du Fils incarné, Éphrem remonte d'une part au Père Caché et voit d'autre part déjà la kénose pascale comme prolongement de la kénose de l'Incarnation. Remarquons que le quatrième vers ne commence pas avec une formule invitatoire, comme dans la deuxième strophe. Là, c'était pour accentuer le voir. Ici, Éphrem accentue la divinité, en mentionnant — la seule fois dans l'hymne — la Nature (divine). Cette simple mention trahit un véritable coup de génie. Comme notre hymnographe glorifie Dieu en ce sommet philosophique de l'hymne, cette Nature désigne bel et bien le Père. Mais par la suite nous y lisons clairement le Fils — et ce ne peut être que Lui, par les références à la Passion. Éphrem semble consciemment avoir maintenu et même désiré une telle ambiguïté pour montrer l'union entre le Père et le Fils qui sont de même Nature. C'est la Divinité même qui se livre à nous. Cependant, encore une fois, Éphrem ne tombe pas dans l'erreur patripasianiste en maintenant consciencieusement la distinction. Que ce paradoxe est central dans la théologie éphrémienne peut se vérifier par beaucoup d'exemples. Rapprochons-le ici seulement de Diat I, 1 et de HdF IV, 5, dont les trois parties (4-4-3) expriment le paradoxe de notre impossibilité de toucher, d'entendre et de voir Celui qui est immense montagne, plus fort que le tonnerre et Lumière éblouissante :

Te toucher (ܢܓܫܘܢܟ) de nos mains ? L'esprit le plus subtil
Reste impuissant à Te toucher en sa quête, encore que Tu sois une immense montagne.

T'entendre (ܢܫܡܥܘܢܟ) de nos oreilles ? Quoique Tu grondes plus que le tonnerre,
Tu es la Paix inouïe, l'inaudible Silence.

L'homme, Te voir (ܢܚܙܝܟ) de ses yeux ? Quoique Tu sois Lumière (ܢܘܗܪܐ), Orient (ܕܢܚܐ),
À tous Ton aspect demeure caché (ܟܣܝܐ) (HdF IV, 5).

Le Verbe est venu et a revêtu la chair
Afin que l'Insaisissable soit saisi par le saisissable
Et que la chair s'élève contre ceux qui la saisissent par le moyen de l'insaisissable (Diat I, 1).

Ils auraient jugulé la dialectique (ܒܨܝܬܐ)
Et mis l'âme à l'aise
Pour que sans peine elle crût.
Les Pharisiens, eux, ont enquêté :
« Qui est-il ? De qui est-il le fils ? »
En examinant (ܒܨܝܐ) la vérité (ܫܪܪܐ),
Ils ont manqué (ܛܥܘ) la vérité (ܫܪܪܐ);
En mettant en question (ܒܥܐ) la vérité (ܩܘܫܬܐ),
Ils l'ont perdue (ܐܒܕܘ) dans les questions (ܒܒܥܬܗ).
À la Foi (ܗܝܡܢܘܬܐ) tout est suspendu (ܬܠܝܐ ܟܠ) » (HdF VII, 9).

[50] Cf. Jn 18,12 ; Mt 27,2 ; Lc 23,33.

[51] Notre hypothèse de l'imbrication des strophes se vérifie bien : cette strophe continue l'idée de la double vision de la strophe précédente (par les yeux et par l'intelligence).

[52] Cf. l'abîme entre le riche et Lazare (Lc 16,26). Cf. Brock, *L'œil* 26.

Le premier aspect de l'Incarnation est *épiphanique* : « afin que l'Insaisissable soit saisi par le saisissable ». Le verbe « saisir » révèle mieux que la terminologie visuelle toute la plasticité et l'intimité de l'expérience. La chair est ici l'unique voie du salut, l'unique voie de la révélation, l'unique voie pour saisir Dieu[53]. Cependant, paradoxalement, le Caché se révèle comme Mystère. L'humanité dévoile la divinité, mais la voile en même temps[54]. Quelle attitude nous reste-t-il devant cette autorévélation paradoxale ? Avec une admirable lucidité, Éphrem précise qu'il s'agit de « contempler » ce qui se révèle, de se mettre en disposition de 'phénoménologue', d'accueillir ce qui apparaît, sans le scruter[55].

Éphrem manie admirablement la polysémie des mots, en laissant entrevoir par un magnifique chiasme un nouveau paradoxe, cette fois *sotériologique* : Dieu s'est librement et par amour mis à notre disposition, pour que « la chair s'élève contre ceux qui la saisissent par le moyen de l'insaisissable »[56]. Le Verbe s'est fait chair pour rendre toute chair capable de se libérer de l'esclavage de ceux qui le gardent enchaîné dans leurs griffes[57]. L'Incarnation est intimement liée au mystère pascal et la révélation à la rédemption. Nous avons essayé de représenter cela dans le schéma suivant, en le reliant à deux notions qui gagneront en ampleur tout au long de cette étude : Puissance et Gloire. Ne pouvons-nous pas reconnaître dans le chiasme qui va du Verbe insaisissable à la chair saisissable et inversement, l'admirable échange du Dieu qui s'est fait homme afin que l'homme soit Dieu ? Kénose et divinisation, descente et élévation : en raccourci, toute l'histoire du salut.

Récapitulons. Les trois strophes Nat III, 3-5 forment véritablement le sommet philosophique de l'hymne et peut-être même de la collection entière des *Hymnes sur la Nativité*. L'autorévélation du Caché se laisse

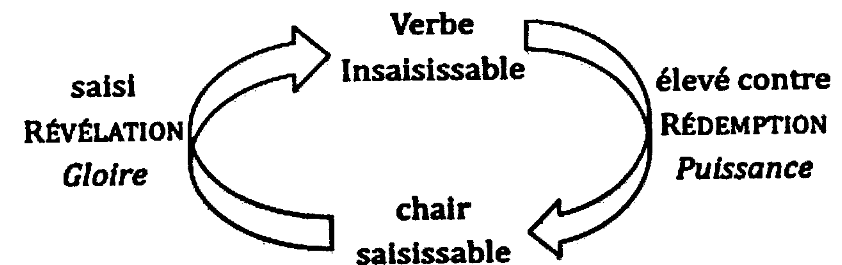
[53] Cf. « Qui donc pourra contempler, Notre Seigneur, ton « caché » venu pour se révéler ? Ta nature cachée sort, se montre et se laisse voir. Et ton être secret vient en révélation totale » (HdF LI, 2).

[54] Cf. « Qui ne remercierait le Caché tant caché, venu pour révéler toute révélation ? Il revêtit un corps que les corps ont touché, alors que les esprits jamais ne l'ont saisi » (HdF XIX, 7).

[55] « La recherche qui se fait dans l'Église, c'est se pencher sur la révélation, non pas scruter dans les choses cachées » (HdF VIII, 9).

[56] « Ce qui en toi fait peur vient aux mains de ceux qui te prennent. Seigneur, tout ceci t'arrive parce que tu t'es fait homme. Louange à qui t'envoya ! Car si tu as révélé ton épiphanie réelle et ton humaine naissance, l'autre reste hors d'atteinte, égarant ceux qui la scrutent » (HdF LI, 2-3).

[57] « Pourquoi le Seigneur a-t-il revêtu une chair ? Pour que la chair même goûte la victoire, et que les hommes connaissent et comprennent les dons de Dieu ; si Dieu avait remporté la victoire sans la chair, quelle louange lui en rendrait-on ? » (Diat I, 1).



plutôt apprécier qu'appréhender. Dans la phénoménologie d'Éphrem, il s'agit plutôt de se laisser toucher que de toucher. Ainsi, le Caché demeure le Mystère transcendant qui ne se laisse saisir *par l'intelligence*. Pourtant, cette révélation est rédemptrice en tant que la Divinité se laisse saisir *corporellement*, par sa seule Bonté. Le Caché se donne à voir, Il se donne à sentir, à savourer, à saisir (ܐܚܕ). Éphrem manie magistralement les deux sens de ce verbe pour exprimer le 'paradoxe des paradoxes', l'Incarnation qui rend possible de 'saisir' Dieu dans le Christ.

2.3. Nat III, 6-9. Métamorphoses (ܫܘܚܠܦܐ) vivifiantes

Les quatre strophes qui suivent se recentrent sur la relation du Christ à nous (comme d'ailleurs tout le reste de l'hymne). L'hymne est une réflexion théologique autour de l'Incarnation, pour laquelle Éphrem donne plusieurs images : le Fils est la Lumière semée dans les ténèbres, le Sel mélangé à nos esprits (Nat III, 9).

2.3.1. Nat III, 6. Notre liberté (ܚܐܪܘܬܐ) mortifère/Sa Volonté (ܨܒܝܢܐ) vivifiante

Béni soit Celui que (notre) liberté (ܚܐܪܘܬܐ) a crucifié, parce qu'il lui en a donné licence !
Béni soit Celui que le Bois même a porté, parce qu'il le lui a permis !
Béni soit Celui que le tombeau même a contenu, parce qu'il s'est circonscrit !

Béni soit Celui que son Bon Plaisir (ܨܒܝܢܐ) a conduit
Au sein et à la naissance, au giron et à la croissance !
Béni soit Celui dont les métamorphoses (ܫܘܚܠܦܐ) ont rendu vie à notre humanité !

Cette strophe, reprenant les bénédictions de Nat III, 1, établit un beau contraste entre notre liberté (ܚܐܪܘܬܐ) mortifère (1e partie) et la volonté (ܨܒܝܢܐ)[58] vivifiante du Christ (2e partie). Les trois premiers vers conti-

[58] Ce terme pourrait être le véritable 'hypertexte' qui a donné lieu à la réflexion de cette strophe.

nuent le thème de la Passion de la strophe antérieure. Ceci donne lieu à une réflexion philosophique sur l'espace. Les trois derniers vers se centrent autour du thème de la vie, ce qui donne lieu à une réflexion sur le temps.

Dans la première partie, Éphrem prend appui sur trois moments de la Passion (la crucifixion, la croix et le tombeau) pour considérer un paradoxe spatial : si le Christ s'est laissé crucifier, porter et circonscrire, ce n'est pas par faiblesse. Une réalité capable de porter (ܛܥܢ) ou circonscrire (ܚܒܫ) Dieu serait plus puissante et plus grande que Dieu, ce qui offusque la radicale transcendance de Dieu. Donc, Éphrem se hâte de dire : « C'est de par sa Puissance (ܚܝܠܐ) que le porte (ܛܥܢ) le Bois ; le Bois ne brûle pas, et il porte le Feu ! » (Az XVI, 33) En défense contre les ariens, Éphrem revient sans cesse sur l'image déconcertante de l'apparente faiblesse du Dieu crucifié. La capacité de se laisser circonscrire montre sa vraie grandeur. Les verbes ne sont pas anodins et ont une portée philosophique. Au plein milieu d'une hymne liturgique, rencontrer une théologie anti-arienne très pointue peut surprendre. Par le contenu comme par la forme, Éphrem recherche la précision.

C'est par la même volonté de se laisser crucifier, porter et circonscrire que le Christ est venu à la naissance et à la croissance, ce qu'Éphrem décrit par la belle progression du cinquième vers. L'ajout de la croissance est remarquable. Le Verbe ne s'est pas seulement fait chair, il a aussi habité parmi nous : il a grandi, et cela a pris du temps. Dieu, l'inchangeable, a choisi de se soumettre au temps. Éphrem reste dans le registre philosophique, en l'appliquant maintenant au temps. C'est en lien avec cette idée qu'Éphrem introduit les ܫܘܚܠܦܐ (métamorphoses, transformations, rechanges ou changements). En effet, le cinquième vers évoque plusieurs ܫܘܚܠܦܐ dans la vie terrestre du Christ, allant de la naissance à travers la croissance à la crucifixion et à l'ensevelissement. Habituellement, par ܫܘܚܠܦܐ Éphrem désigne les changements du Créateur, qui est le seul à pouvoir surmonter l'abîme qui Le sépare des créatures. Par là, l'Un devient le multiple, en revêtant plusieurs noms pour la seule raison de devenir perceptible à la créature. Il s'agit donc d'un concept théologique essentiel concernant l'autorévélation divine[59]. Éphrem ne manque pas l'occasion de noter que cette révélation est sotériologique. Les ܫܘܚܠܦܐ expriment la pédagogie divine en notre faveur. En effet : ce sont les métamorphoses du Christ qui ont vivifié notre humanité (sixième vers). La mention de la croissance enrichit, je crois, cette vie qui nous est donnée : par les 'métamorphoses' du Christ, c'est-à-dire les étapes ou les mystères de Sa vie, il a

[59] Cf. Nat I, 97 ; XIII, 9 ; XXV, 15 ; Epiph III, 26 ; IX, 14 ; Virg IV, 5-6 ; XXV, 12 ; XXVIII, 11 ; HdF XXXI.

écrit l'histoire du salut en notre faveur. Toutes les étapes de la vie humaine en sont vivifiées.

Ainsi, prenant son point de départ dans la liberté humaine qui a délibérément mis à mort notre Sauveur, la strophe revient à la fin à notre humanité vivifiée. La deuxième partie, qui décrit l'action divine en notre faveur, répond ainsi à la première, considérant l'action humaine. Remarquons encore une fois qu'Éphrem n'a nullement besoin de nommer le Christ, et que ce faisant il crée des titres christologiques nouveaux.

2.3.2 Nat III, 7. Révélation comme revêtement et métaphore musicale

Béni soit Celui qui a consigné (ܪܫܡ) notre âme, qui l'a parée et se l'est fiancée !
Béni soit Celui qui a fait de notre corps une tente pour son Invisibilité (ܟܣܝܘܬܐ) !
Béni soit Celui qui en notre idiome a traduit (ܬܪܓܡ) ses secrets !

Rendons grâce à la Voix (ܩܠܐ) dont est chantée
La gloire sur notre lyre (ܫܘܒܚܗ ܒܟܢܪܢ) et la puissance sur notre cithare
Ensemble les Nations sont venues pour entendre ses chants ! [(ܘܚܝܠܗ ܒܟܢܬܪܢ) !

Cette strophe pourrait être un développement du dernier vers de la précédente, en répondant à la question : « Quelle est cette humanité ? Quelles sont ces caractéristiques anthropologiques ? » Notre humanité se décrit comme 'âme, corps et langage' (1e partie), ce qui devient en métaphore musicale 'lyre et cithare' (2e partie).

La première partie de cette strophe bénit le Fils, qui par son Incarnation a consigné (ܪܫܡ) notre âme (ܢܦܫܢ)[60], affirmation qui exclut l'apollinarisme chez Éphrem. L'Incarnation du Christ surmonte l'abîme entre les créatures et leur Créateur, en tant qu'elle est *révélatrice*, car notre corps (ܦܓܪܢ) est une tente (ܡܫܟܢܐ) pour le Caché ; et *pédagogique*, en traduisant (ܬܪܓܡ) ses secrets en notre langue (ܠܫܢܢ), c'est-à-dire en s'abaissant à notre niveau pour rendre compréhensible son mystère, ce qui pourrait être un développement des ܫܘܚܠܦܐ de la strophe antérieure. En tout cas, l'accent est mis sur notre capacité de voir (ܡܫܟܢܐ) et d'entendre (ܬܪܓܡ) la révélation.

La deuxième partie développe ce dernier point de l'ouïe, par une symbolique musicale et en reprenant le titre christologique de la Voix (Nat III, 3). Comme Clément d'Alexandrie, Éphrem présente le Christ comme le nouvel Orphée ou le nouveau David qui attire les nations par ses chants[61].

[60] Je suis McVey, qui renvoie au sceau de l'Incarnation (cf. Nat I, 99) ; tandis que Cassingena-Trévedy évoque le sceau baptismal (cf. Nat XXV, 6). Pourtant, je pense que 'notre âme' désigne 'âme humaine' plutôt que la multitude des âmes ; ainsi pour le corps.

[61] Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique* (SC 2), Cerf, Paris 1949.

La pointe pour Éphrem réside dans le fait que la gloire et la puissance divines puissent être chantées sur notre lyre et sur notre cithare. Ces deux instruments sont des symboles, je crois, pour l'âme et le corps. Il n'est pas anodin de citer ici CH XXIX, 30 : « Je suis devenu un instrument (ܡܐܢܐ) et ma volonté (ܨܒܝܢܝ) une lyre (ܟܢܪܐ) et ma liberté (ܚܐܪܘܬܝ) une cithare (ܩܝܬܪܐ) ». Dieu est venu pour nous parler en langue humaine. Dieu s'est abaissé pour se faire comprendre. Ce mouvement kénotique est central dans la théologie éphrémienne de l'émerveillement. Néanmoins, Éphrem va encore plus loin : Dieu ne vient pas de l'extérieur comme un sauveur extrinsèque, mais Il opère les miracles dans son humanité. Il révèle sa divinité dans son humanité et non pas en dehors d'elle. Sa gloire, c'est-à-dire sa divinité en son aspect révélateur, et sa puissance, c'est-à-dire sa divinité en son aspect rédempteur, ne deviennent perceptibles que par notre lyre et cithare. Admirons la remarquable métaphore musicale qu'Éphrem a choisi pour énoncer une réalité habituellement décrite comme visuelle.

2.3.3. Nat III, 8. Rédemption comme substitution et métaphore picturale

Gloire au Fils du Bon que les fils du Mauvais ont méprisé !
Gloire au Fils du Juste que les fils d'iniquité ont crucifié !
Gloire à Celui qui nous a délié et qui fut enchaîné à la place de nous tous !

Gloire à Celui qui s'est porté garant et qui a restitué !
Gloire au Beau qui nous a formé en ses images !
Gloire au Pur qui n'a pas regardé nos souillures !

Cette strophe recommence une série de glorifications et renoue avec le thème de la Passion de la sixième strophe. Éphrem procède par balancements contraires. Les deux parties ne sont pas faciles à distinguer si nous considérons seulement la forme. C'est la seule strophe où chaque vers commence avec la même formule invitatoire, ne laissant par là entrevoir aucune distinction entre les vers. Néanmoins, une analyse prudente du contenu fait paraître une différence judicieuse du point de vue théologique. Cette différence se montre même symétrique.

Dans la première partie, tout comme dans la sixième strophe, Éphrem décrit nos actions par rapport au Christ. Comme Il est le Fils du Bon, par notre mépris nous nous désignons comme les fils du Mauvais (cf. Mt 13,38). Comme Il est le Fils du Juste, par sa crucifixion nous nous convertissons en fils d'iniquité. Bien sûr, en contraste avec les Nations de la strophe antérieure, ces expressions pourraient désigner uniquement le Peuple des Juifs, mais par l'expression ܚܠܦ ܟܠܢ (à la place de nous tous), nous

pouvons penser qu'Éphrem avait en vue toute l'humanité en son rapport au Fils. L'accent est mis sur une sotériologie de substitution.

La deuxième partie constitue la réponse divine à nos actions (cf. Nat III, 6). La restitution renvoie à la rançon qui devait être payé à Satan pour nous libérer. Ce vers correspond au troisième vers. Ensuite, Éphrem s'engage dans une symbolique picturale. Dieu est le Beau qui nous a formé en ses images (ܒܨܘܪ̈ܬܗ)[62] et le Pur qui ne se fixe (ܚܪ) pas sur nos souillures. Par ce mot, Éphrem indique la laideur du péché. Le regard pourrait renvoyer au mépris du premier vers, établissant par là une belle symétrie dans cette strophe[63]. Il n'est pas clair si par le Beau et le Pur est désigné le Père ou le Fils. Cette ambivalence souligne leur union, qui ne pourrait apparaître qu'une confusion si elle ne trouvait pas sa contrepartie dans une claire distinction (comme c'est ici le cas dans les deux premiers vers).

2.3.4. Nat III, 9. Révélation comme dépouillement et métaphore alimentaire

Gloire à Celui qui a semé Sa Lumière dans les ténèbres !
Elles ont été condamnées par leurs vices pour avoir caché leurs secrets !
Il nous a dépouillés en ôtant de nous le vêtement de souillure.

Gloire au Très-Haut qui a mêlé
Son sel à nos esprits et à nos âmes son ferment !
Son corps est devenu pain pour donner vie à notre mortalité.

La première partie de cette strophe est très intéressante du point de vue de l'Incarnation comme révélation rédemptrice. Le Père sème (ܙܪܥ) sa Lumière (ܢܘܗܪܗ)[64] dans les ténèbres qui, contrairement à Celui qui traduit ses secrets en notre langue (Nat III, 7), ont caché leurs secrets — clin d'œil

[62] Beck et Cassingena-Trévedy traduisent ܒܨܘܪ̈ܬܗ au singulier en renvoyant à Gn 1,26, mais cette interprétation est exclue selon den Biesen, à cause du pluriel. Il préfère traduire par « Il nous a embelli par ses images » (*Hij heeft ons gesierd met zijn beelden*), en le justifiant par Virg XX, 12. Cependant, cette citation est peut-être possible par le rapprochement d'idées, mais elle présente une autre formulation syriaque. Pour rendre justice à la richesse de Gn 1,26 avancée par Beck et Cassingena-Trévedy, et en donnant raison au pluriel de la traduction de McVey (*who portrayed us in his similitudes*), j'opte pour une traduction qui renforce les deux idées. Nous sommes les belles images du Beau et c'est Lui qui a dessiné notre portrait. Nous participons à sa beauté ayant été formés à son Image. Cf. den Biesen, « Efrem » 146 n16.

[63] Le premier vers correspond au dernier, le second au cinquième et le troisième au quatrième.

[64] Le même titre christologique se retrouve en Nat I, 6-7. Cf. Is 9,1 ; Mt 4,16 ; Jn 1,5 ; 8,2 ; 1 Jn 2,8.

aux souillures de la strophe antérieure (cf. Jn 3,20). Remarquons que, comme dans la strophe précédente, le troisième vers applique à un 'nous' ce qui était encore énoncé de manière générale dans les deux premiers vers. La Lumière révèle nos vices cachés en ôtant notre vêtement de souillure, pour nous rendre notre vêtement de gloire. Illuminer et dépouiller ne sont pas deux actions séparées : la révélation est en soi rédemptrice. Cette strophe est encore intéressante en tant que ce n'est pas Dieu mais nos vices cachés qui sont révélés.

Tandis que la première partie utilise le verbe ܙܪܥ (semer) pour évoquer l'Incarnation, la deuxième partie se construit autour du mélange (ܡܙܓ). Ces deux verbes, rapprochés ainsi, montrent leurs connivences, qui contrastent avec la séparation du dépouillement. Le mélange (ܡܙܓ) dans la théologie éphrémienne peut être trinitaire (l'union des trois personnes : HdF XL, 5), christologique (l'union des deux natures), mais ici elle est sotériologique et sacramentelle. Bien sûr, le mélange christologique (cf. Nat VIII, 2), proche d'Irénée, ne connaît pas encore la précision conciliaire de l'ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως de Chalcédoine. Les titres christologiques sont le Sel, le Ferment (McVey : *milk*) et le Corps (ܓܘܫܡܐ)[65]. Leurs références évangéliques[66] sont évidentes, mais elles sont d'abord empruntées à la sphère culinaire. Ne court-circuitons pas trop vite cet humus fertile par une application immédiate à l'Evangile. L'hymne, bien qu'alimentée par les métaphores évangéliques, s'enracine tout d'abord dans le quotidien des fidèles, qui lui donne toute son ampleur existentielle. Le sel et le ferment sont deux ingrédients vivifiants du pain quotidien, lui donnant goût et ampleur, mais aussi du pain eucharistique de la Pâque chrétienne, par contraste à l'azyme juive périmée (cf. Az XVII-XIX). Ce sont deux substances qui œuvrent d'une manière invisible, comme la grâce divine.

[65] Ce terme peut surprendre, surtout parce que pour dire le corps eucharistique ou le corps incarné du Christ, Éphrem favorise l'emploi de ܦܓܪܐ. Tanios Bou Mansour ne connaît que deux références où ܓܘܫܡܐ est employé comme le corps incarné du Christ, chacune dans un autre contexte polémique (HdF LI, 3 ; Virg XXXVII, 9). Ce terme semble plutôt indiquer la dimension corporelle de l'homme. Quoi qu'il en soit, Éphrem l'applique ici au Très-Haut. Comme il s'agit d'un corps, on serait tenté de penser que le Très-Haut désigne le Christ. Mon hypothèse par contre est que ܓܘܫܡܗ en sa totalité indique le Christ qui est d'une certaine façon le Sel, le Ferment et le Corps ou l'Incarné du Père. D'ailleurs, dans la strophe 5, pour dire que le Fils a pris corps, Éphrem utilise le verbe ܓܫܡ. Sinon, pour indiquer que le Très-Haut désigne le Christ et non le Père, donc dans un sens christologique et non binitaire, Éphrem aurait pu utiliser ܦܓܪܐ, comme dans d'autres contextes christologiques (cf. Nat III, 3). Cette hypothèse doit encore se vérifier avec d'autres références. Cf. Bou Mansour 229, n6.

[66] Mc 9,50 ; Mt 5,13 ; 13,33 ; Lc 14,34 ; Col 4,6. Cf. Nat XV, 10 ; XVIII, 23-24 ; XXI, 9 ; XXV, 4. Pour l'image du corps comme pain, résonne tout naturellement Jn 6, 32-53.

Ces deux parties pourraient avoir en vue le baptême (dépouillement) et l'eucharistie (rassasiement). Après un thème musical (Nat III, 7) et pictural (Nat III, 8), nous voici dans le culinaire. Éphrem fait la revue de tous les sens. La rédemption qui nourrit est une figure sotériologique qui mérite bien notre attention. Déjà, la première strophe mentionnait le Fruit qui s'inclinait vers notre faim. Être nourri par le Christ — la connotation eucharistique est évidente — donne vie à notre mortalité.

Récapitulons cette section. La volonté divine (ܨܒܝܢܐ) de revêtir des ܡܘܬ̈ܠܐ vise la vie de notre liberté mortifère (ܚܐܪܘܬܐ). Se laisser porter (ܛܥܢ) et circonscrire (ܚܒܫ), sans perdre sa puissance (ܚܝܠܐ) n'est pas un signe de faiblesse mais de plus grande majesté (Nat III, 6). Cette décision divine s'explique pour Éphrem d'abord par sa condescendance à devenir visible (ܡܬܚܙܝܢܐ) et compréhensible (ܬܪܐ ܒܚܡ) pour nous. Sa gloire ne se manifeste pas ailleurs que dans son corps, lyre (ܟܢܪܐ) et cithare (ܩܝܬܪܐ) de la révélation divine (Nat III, 7). Ensuite, cette décision s'explique par sa substitution ܚܠܦ ܟܠܢ (à la place de nous tous) qui nous embellit et nous purifie à son image (Nat III, 8). Finalement, c'est pour nous illuminer et nous vivifier en nous nourrissant de son corps (ܓܘܫܡܐ) livré pour nous (Nat III, 9).

2.4. Nat III, 10-15. Métaphores et Paradoxes du Fils incarné

Dans cette nouvelle section, Éphrem présente plusieurs images paradoxales de l'admirable échange en notre faveur.

2.4.1. Nat III, 10. Le Riche (ܥܬܝܪܐ) endetté et le Juge (ܕܝܢܐ) jugé

Merci au Riche (ܥܬܝܪܐ) qui a restitué à la place de nous tous
Ce qu'il n'avait pas emprunté, qui a souscrit et s'est fait à son tour notre débiteur !
Par son joug Il a brisé loin de nous les chaînes de notre Prédateur.

Gloire au Juge (ܕܝܢܐ) qui a été jugé,
Mais qui a fait siéger ses Douze pour le jugement des tribus
Et qui a vaincu (ܙܟܐ) par des gens sans instruction (ܗܕܝܘ̈ܛܐ) les scribes de ce Peuple !

La première partie développe le paradoxe économique du Riche (ܥܬܝܪܐ) qui non seulement sans nécessité restitue à notre place (ܚܠܦ ܟܠܢ), mais qui en plus se fait notre débiteur[67]. Le troisième vers a la valeur

[67] Cette même image se trouve en Nat V, 12. Cassingena-Trévedy suggère que Dieu s'engage pour rétribuer nos bonnes œuvres. Sa traduction de ܬܘܒ par 'à son tour' me semble plus judicieuse que celle de McVey, *again* et den Biesen, *weer* (de nouveau). L'image pécu-

de rendre ce renversement plus symbolique par les images du joug léger et des chaînes pesantes qui évoquent oppression et esclavage : par le joug de sa Croix (Mt 11,29), Il nous libère des chaînes de Satan[68].

La deuxième partie se centre autour du paradoxe juridique du Juge (ܕܝܢܐ) jugé[69]. Par cette action s'opère le renversement qui intéresse Éphrem : les sans-instruction (ܗܕܝܘ̈ܛܐ = ἰδιῶται)[70] jugeront les scribes (Mt 11,25).

2.4.2. Nat III, 11. Le Sage (ܝܕܥ ܟܠ) ignorant en réponse à notre ignorance

Gloire à Celui qui jamais n'a été par nous mesuré (ܡܫܚܢ) !
Notre cœur est si petit pour lui et si faible notre raison (ܡܕܥܢ) !
Il déconcerte notre petitesse par la richesse de ses formes (ܦܘܪ̈ܫܢܐ).

Gloire à Celui qui sait tout (ܝܕܥ ܟܠ), mais qui a consenti
A interroger pour écouter et apprendre ce qu'il savait
Et révéler (ܓܠܐ) par ses questions le trésor de ses bienfaits (ܥܘܕܪ̈ܢܐ).

Cette strophe oppose notre incapacité de savoir (1e partie) au libre non-

niaire reviendra dans la strophe 22. (SC 459) 121 n4. Cf. « A Ta porte je frapperai, Seigneur, Pour que sur moi se pose, comme il sied, Ta grâce qui soudain Viendra nantir mon indigence ; Moi, le débiteur de dix mille talents (Mt 18,24), Qu'elle me fasse créancier, Et je Te prêterai en prenant sur Ton bien » (HdF V, 20). Comme le note Cassingena-Trévedy, cette image pécuniaire revient souvent en fin d'hymne, quand Éphrem prend un ton plus personnel.

[68] Ces images ont la vertu de riches réminiscences vétérotestamentaires (Is 9,3 ; Jr 30,8 ; Nah 1,13) qui, dans le contexte d'Is 9,1-6, accompagnent l'annonce de la lumière pour un peuple en ténèbres et la naissance d'un enfant.

[69] Ici, nous pourrions renvoyer à des textes de la Passion comme Mt 26,59 et Mc 14, 64 ; mais aussi à Jn 5, 22.27 ; Act 10,42 ; 13,27 ; Jq 5,6.

[70] Le Christ délègue son pouvoir de juger aux Douze : « En vérité je vous le dis, à vous qui m'avez suivi : dans la régénération, quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël » (Mt 19,28). Cf. « Alors que les sages de la Grèce ont écrit tant de choses, et qu'ils ont été incapables de persuader même quelques-uns parmi leurs voisins d'adopter leur doctrine de l'immortalité et de la vie vertueuse, le Christ seul, avec des mots simples, et par des hommes qui n'étaient pas des sages selon leur parler, a persuadé, sur toute la terre, à de nombreuses assemblées d'hommes, de mépriser la mort, de penser à l'immortalité, de quitter des yeux les réalités temporelles et d'élever le regard vers les éternelles, de ne compter pour rien la gloire sur terre et de ne prétendre qu'à celle du ciel », Athanase, *Sur l'Incarnation du Verbe* 47,5 (SC 199), 438-440. McVey (*was found guilty*) semble avoir traduit erronément ܚܝܒ (condamner, juger coupable) par un passif, bien qu'il s'agit du *pael* de ܚܘܒ (succomber). Cela a l'avantage de donner raison au passif 'jugé' du cinquième vers, tandis que le sixième vers donne raison au 'Juge'. De cette façon, elle interprète les scribes comme ignorants. Le paradoxe perd ainsi de sa véhémence. Cf. Payne Smith 139.

savoir de Celui-qui-sait-tout (ܝܕܥ ܟܠ) (2e partie). La première partie se centre sur la révélation, la deuxième sur la rédemption.

La première partie se centre autour de la métaphore spatiale de la mesure. Nous sommes les 'sans-instruction' de la strophe précédente. Dieu répond à notre incapacité par son autorévélation : l'Un s'engage dans le multiple en revêtant une multitude de formes (ܦܘܪ̈ܫܢܐ)[71]. Le Dieu immuable entre dans le temps pour nous.

La deuxième partie prend appui dans la scène du jeune Jésus assis parmi les scribes dans le Temple (Lc 2, 46-47), mais ses questions évoquent certainement aussi ceux de Jésus adulte qui renvoient ses adversaires à eux-mêmes[72]. Éphrem s'émerveille devant le paradoxe du Tout-Sachant (ܝܕܥ ܟܠ)[73] qui consent à interroger. Ceci indique la croissance et la durée qu'a choisi l'Immuable en entrant dans le temps. Cette kénose du libre non-savoir a en vue de nous révéler (ܓܠܐ) le trésor de ses bienfaits (ܥܘܕܪ̈ܢܐ)[74]. Ses questions ne cachent pas un manque de savoir, ni un semblant de savoir (par lequel Éphrem serait docète), mais révèlent un surplus de savoir. Cette révélation est pédagogique, en laissant découvrir par nous-mêmes les réponses à nos questions. La révélation ne vise pas un nouveau visage de Dieu qui peut s'appréhender de l'extérieur, mais un trésor de bienfaits sotériologiques. En combinant la révélation et la rédemption, ce dernier

[71] Ce terme donne lieu à un débat dans la littérature. Beck (*Unterscheidungen*), qui entend divers procédés pédagogiques du Christ, est fidèlement suivi par den Biesen. En effet, en Nat III, 13, le Christ est bon et juste, il reproche et garde le silence. Beck renvoie aussi à Par XII, 13, où ܦܘܪ̈ܫܢܐ désigne les reproches du Christ envers le Démon, le lépreux, les scribes, les riches, les porcs et le figuier, toutes en vue de nous sauver. Néanmoins, le contexte en Nat III, 11 semble bien différent. Il ne s'agit pas de discerner des attitudes du Christ mais des apparitions divines qui déconcertent notre petitesse. McVey (*forms*), suivi par Cassingena-Trévedy, rapproche cette strophe de Nat I, 97 : « Le Seigneur des natures aujourd'hui contrairement à sa nature s'est transformé : il n'est pas malaisé pour nous aussi de changer notre mauvaise volonté » (cf. Virg IV, 5-6 ; XXV, 12 ; XXVIII, 11 ; HdF XIX, 3). De telle façon, ce terme est synonyme de ܬܘܠܦ̈ܐ (Nat III, 6).

[72] Par exemple : « Ils lui présentèrent un denier et il leur dit : « De qui est l'effigie que voici ? et l'inscription ? » » (Mt 22,20) ; « Comme les Pharisiens se trouvaient réunis, Jésus leur posa cette question : « Quelle est votre opinion au sujet du Christ ? De qui est-il fils ? » (Mt 22,41) ; « Jésus dit à Philippe : « Où achèterons-nous des pains pour que mangent ces gens ? » Il disait cela pour le mettre à l'épreuve, car lui-même savait ce qu'il allait faire » (Jn 6,5-6).

[73] Cette expression désigne d'abord le Père : 1 Sm 2,3 ; 1 Rs 8,39 ; 1 Chr 28,9 ; 2 Chr 6,30 ; Ps 44,22 ; Sir 23,19 ; 42,18 ; Bar 3,32.

[74] Le terme ܥܘܕܪ̈ܢܐ est dérivé de ܥܕܪ (aider) (Beck : *Hilfen* ; McVey : *benefits* ; den Biesen : *genademiddelen* ; Cassingena-Trévedy : *bienfaits*). Éphrem l'utilise parfois pour indiquer les sacrements de l'eucharistie et du baptême, mais en sens large il peut désigner tous les moyens divins en vue du salut. Ce terme revient dans le dernier vers de Nat III, 18. Le dernier vers de Nat III, 19 contient un terme similaire : ܦܘܪܩܢܐ (moyen de salut). Cf. den Biesen, « Efrem » 147 n27.

vers montre bien combien la révélation chez Éphrem est rédemptrice. Un libre non-savoir est capable de révéler la rédemption.

La deuxième partie répond à la première : le libre non-savoir du Christ relativise notre non-savoir par rapport à Dieu. Le Caché se donne à connaître : il vaut donc mieux louer que scruter. Même notre confusion par rapport à la diversité de ses formes est d'une certaine manière une révélation rédemptrice, parce qu'elle respecte le mystère et empêche de mettre la main sur Dieu. Les deux volets de cette strophe se répondent : la révélation (ܓܠܝܬܐ ܕܡܫܘܕܥܢܘܬܗ) et la rédemption (ܦܘܪܩܢܐ ܕܡܦܪܩܢܘܬܗ).

2.4.3. Nat III, 12. Le Fruit (ܦܐܪܐ) et l'Héritier (ܝܪܬܐ)

Adorons Celui qui a illuminé (ܢܗܪ) notre entendement (ܡܕܥܢ) par sa doctrine (ܝܘܠܦܢܗ)
Et frayé dans nos oreilles un sentier (ܫܒܝܠܐ) pour ses paroles ;
Remercions Celui qui a enté (McVey : *gave to taste*) son Fruit sur notre arbre ;

Action de grâces à Celui qui a envoyé son Héritier
Pour par lui nous attirer à lui-même et pour faire de nous des héritiers avec lui ;
Action de grâces au Très-Bon, cause de tous les biens.

Cette strophe continue sur l'autorévélation divine de la strophe précédente (ܐܠܗܐ) en présentant deux nouvelles métaphores de l'Incarnation : la greffe du Fruit sur notre arbre (1e partie) et l'envoi de l'Héritier pour nous attirer par Lui (2e partie).

La première partie décrit la révélation comme une illumination (ܢܗܪ) de notre raison (ܡܕܥܢ), incapable de mesurer la Majesté par ses propres moyens (cf. Nat III, 11), et comme un sentier (ܫܒܝܠܐ) frayé dans nos oreilles (cf. Nat I, 83). Par cette dernière image, Éphrem exprime la différence et la complémentarité entre la soudaineté d'une révélation visuelle et le temps qu'exigent l'écoute, l'attention et la compréhension d'une révélation auditive. Le troisième vers présente la métaphore christologique du Fruit (ܦܐܪܐ) (cf. Nat III, 1.17). Ou bien il s'agit d'un troisième sens, le goût, selon l'interprétation en *pael* de McVey (*gave to taste*), et qui par sa valeur nutritive renverrait bien à Nat III, 1 ; ou bien de la greffe, image qui revient en Nat III, 17 mais renversée[75]. L'image de la greffe (ܐܛܥܡ) est paulinienne (Rm 11,17-24). Notre arbre désigne notre corps ou la nature humaine.

Par la métaphore de l'Héritier (ܝܪܬܐ), la deuxième partie s'enracine dans la parabole des vignerons homicides (Mt 21,33-41), en la rapprochant

[75] Je suis cette dernière traduction de Beck, den Biesen et Cassingena-Trévedy.

consciencieusement de Rm 8,17 et Ga 4,7[76]. Dieu a envoyé son Fils pour deux raisons : pour nous attirer par Lui (ܒܗ ܠܡܓܕ ܠܘܬܗ)[77] (révélation) et pour devenir héritiers avec Lui (ܥܡܗ ܐܦ ܢܐܪܬܘܢ) (rédemption). Ainsi le cinquième vers est inclus entre 'par Lui' (ܒܗ) et 'avec Lui' (ܥܡܗ), accentuant le rôle médiateur et initiateur du Christ. La dernière strophe joue sur l'allitération entre l'action de grâces (ܬܘܕܝ), le Bon (ܛܒܐ) et les biens (ܛܒ̈ܬܐ). Ces biens (cf. Jq 1,17) renvoient à la fois aux biens hérités, nouant un lien entre le Bon et Celui qui a envoyé son Héritier ; et aux bienfaits salutaires de la strophe précédente.

Par rapport à la révélation rédemptrice, nous pouvons dire que l'accent de la révélation réside dans notre raison, nos oreilles et notre arbre : elle a donc en vue notre connaissance et notre salut. Sans la greffe de l'Incarnation, nous serions incapables de dire quoi que ce soit au sujet de la Majesté divine (cf. Nat III, 11). Comme le Fruit est enté sur notre arbre, nous sommes capables de Le voir et d'être attirés par Lui (ܒܗ) : c'est l'aspect révélateur de l'Incarnation. Seulement ainsi, nous pouvons devenir cohéritiers avec Lui (ܥܡܗ) : c'est l'aspect rédempteur. La révélation du Fruit et de l'Héritier a en vue notre rédemption (ܟܠ ܛܒ̈ܬܐ).

2.4.4. Nat III, 13. Le Juste (ܟܐܢܐ) et le Bon (ܛܒܐ)

Béni soit Celui qui n'a pas blâmé parce qu'il est bon (ܛܒܐ) ;
Béni soit Celui qui n'a pas détourné les yeux parce qu'il est juste (ܟܐܢܐ) aussi ;
Béni soit Celui qui était silencieux et a blâmé pour donner vie (ܢܚܐ) par l'un et l'autre.

Dur son silence et lourd de blâme !
Douce sa dureté, même lorsqu'elle condamne !
Il tance le menteur, mais le voleur, il l'embrasse.

Le sujet de cette strophe, qui reprend une série de bénédictions (ܒܪܝܟ), est clairement le Christ adulte des évangiles. Le contexte n'est donc pas la Nativité, mais Éphrem médite sur les conséquences de l'Incarnation. C'est une réflexion théologique sur la pédagogie divine du Christ. Éphrem y rend hommage au double aspect divin de la bonté (ܛܒܐ) et de la justice (ܟܐܢܐ). Il s'émerveille devant ce paradoxe : son silence comme son blâme sont autant l'expression de sa bonté que de sa justice. Ces deux procédés

[76] « Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui » (Rm 8,17) ; « Aussi n'es-tu plus esclave, mais fils ; fils, et donc héritier de par Dieu » (Ga 4,7). Cf. Ga 3,29 ; Eph 3,6 ; Tit 3,7 ; Hb 1,2 ; Ps 33,12 ; 144,15.

[77] Cette première raison est quasi littéralement reprise dans Nat III, 17, également en cinquième vers (ܒܗ ܐܬܢܓܕ ܠܘܬܗ).

pédagogiques contradictoires (ܦܘܪ̈ܥܢܐ)[78] visent tous les deux notre vie (ܚܝܢ) : la pointe du paradoxe est sotériologique.

Son silence peut être doux comme sa bonté, parce qu'Il ne blâme pas nos fautes (a) ; ou dur comme sa justice, parce qu'il est lourd de blâme et renvoie le menteur et le voleur (Judas : cf. Lc 22,48 ; Jn 12,6) à leur propre péché, en reflétant leur propre dureté (d). Sa condamnation peut être dure comme sa justice, parce qu'Il ne se tait pas devant nos fautes (b) ; ou douce parce qu'elle a en vue notre vie (e)[79]. Ainsi, les deux parties s'imbriquent l'une dans l'autre : le premier vers (a) répond au quatrième (d) et ainsi de suite.

2.4.6. Nat III, 14. Le Laboureur (ܦܠܚܐ) et la Route-Porte (ܐܘܪܚܐ/ܬܪܥܐ)

Gloire au Laboureur (ܦܠܚܐ) invisible (ܟܣܝܐ) de nos pensées !
Sa semence en notre champ s'est enfouie, enrichissant notre intelligence ;
Son revenu s'est monté au centuple pour le grenier de nos âmes.

Adorons Celui qui s'est assis et qui s'est reposé,
Qui a marché sur la route, et il était la Route (ܐܘܪܚܐ) sur la route
Et la Porte (ܬܪܥܐ) d'entrée pour ceux qui par lui dans le Royaume ont pénétré.

Maintenant viennent deux strophes énumérant des métaphores christologiques tirées des évangiles, ayant un humus existentiel dans le quotidien agronome des fidèles.

La première partie développe l'image du Laboureur (ܦܠܚܐ) (cf. Nat VIII, 7-8) qui sème de manière invisible (ܟܣܝܐ) et récolte le centuple, pas pour lui-même mais pour nos greniers (Mt 13,1-8).

Tandis que cette image du champ fertile est plutôt passive, la deuxième partie met en mouvement, en considérant le paradoxe de la Route (ܐܘܪܚܐ) (Jn 4,6) qui se repose (ܐܬܢܝܚ). Beck avait déjà suggéré qu'il peut s'agir ici de la rencontre avec la Samaritaine (Jn 4,6). Le rapprochement de ces deux textes rend fort le paradoxe non sans quelque redondance : ܐܘܪܚܐ ܘܐܘܪܚܐ ܗܘܐ ܐܘܪܚܐ. Le dernier vers continue le rôle médiateur de Jésus : la Route débouche sur la Porte (ܬܪܥܐ : Jn 10,6) par laquelle on accède au Royaume.

[78] Beck se réfère à l'attitude colérique du Christ en Par XII, 13.

[79] Ainsi, Cassingena-Trévedy traduit judicieusement : « Celui qui n'a pas toléré les fautes ». Néanmoins, la traduction de Beck (*der nicht übersach*), McVey (*did not avert His gaze*) et den Biesen (*die zijn ogen niet afwendde*) me semble plus proche de l'original.

2.4.6. Nat III, 15. Le Berger-Agneau (ܪܥܝܐ/ܐܡܪܐ), le Cep-Coupe (ܓܘܦܢܐ/ܟܣܐ), la Grappe-Source (ܣܓܘܠܬܐ/ܡܒܘܥܐ), l'Agriculteur-Grain-Gerbe (ܐܟܪܐ/ܚܛܬܐ/ܟܦܐ) et l'Architecte-Tour (ܐܪܕܝܟܠܐ/ܡܓܕܠܐ)

Béni soit le Pasteur (ܪܥܝܐ) qui s'est fait Agneau (ܐܡܪܐ) pour notre propitiation (ܠܚܘܣܝܢ) !
Béni soit le Cep (ܓܘܦܢܐ) qui s'est fait Coupe (ܟܣܐ) de notre rédemption (ܕܦܘܪܩܢܢ) !
Bénie aussi la Grappe (ܣܓܘܠܬܐ), Source (ܡܒܘܥܐ) médicinale de la vie (ܣܡ ܚܝ̈ܐ) !

Béni encore l'Agriculteur (ܐܟܪܐ), car il est devenu
Le Grain (ܚܛܬܐ) semé et la Gerbe (ܟܦܐ) moissonnée !
L'Architecte (ܐܪܕܝܟܠܐ) s'est fait Tour (ܡܓܕܠܐ) de notre refuge.

Central dans cette énumération de bénédictions (ܒܪܝܟ) et de titres christologiques tirés surtout du quatrième évangile est le paradoxe du ܗܘܐ (est devenu). La strophe entière est bâtie sur ce paradoxe de l'Incarnation, en offrant cinq métaphores du Dieu devenu homme : le Berger devenu Agneau[80], le Cep devenu Coupe[81], la Grappe devenue Source, l'Agriculteur devenu Grain et Gerbe[82], l'Architecte devenu Tour[83]. Les raisons sont chaque fois sotériologiques : pour notre réconciliation (ܠܚܘܣܝܢ : cf. Nat III, 2), pour notre rédemption (ܕܦܘܪܩܢܢ), comme remède de vie (ܣܡ ܚܝ̈ܐ)[84], pour notre refuge (ܠܒܝܬ ܓܘܣܢ). La dernière métaphore sort un peu du tableau rustique, si nous oublions la tour de refuge construite dans la vigne (Mt 21,33 ; Is 5,2). Formellement, la strophe est symétrique : élevage (a) — viticulture (b,c) — agriculture (d,e) — construction (f). Les réminiscences eucharistiques sont claires.

Récapitulons cette série de paradoxes et de métaphores christologiques. Il y s'agit de l'admirable échange du Riche (ܥܬܝܪܐ) qui se fait pauvre pour nous enrichir (cf. 2 Co 8,9) et du Juge (ܕܝܢܐ) qui se laisse juger pour que des sans-instruction (ܗܕܝܘ̈ܛܐ) puissent juger les scribes (Nat III, 10). Celui-qui-sait-tout (ܝܕܥ ܟܠ) choisit une ignorance plus sage que notre ignorance. Par condescendance, l'Un revêt une multitude de formes (ܦܘܪ̈ܥܢܐ) (Nat III, 11). Par la greffe (ܐܛܥܡ) du Fruit sur notre arbre, Il illumine (ܢܗܪ) notre raison (ܡܕܥܢ) et établit un sentier (ܫܒܝܠܐ) dans nos oreilles. Il nous attire à Lui (ܕܗܘ ܢܓܕܢ ܠܐܝܕܘܗܝ) et nous rend héritiers avec Lui (ܝܪ̈ܬܐ ܥܡܗ ܐܦ) (Nat III, 12). Tant son silence comme son blâme,

[80] Jn 10, 11 et 1,29.

[81] Jn 15,1 et 1 Co 10,16.

[82] Mt 13,3-37 et Jn 12,24.

[83] Prov 8,30 ; Is 62,5 ; 1 Co 3,9 ; Hb 11,10 et Prov 18,10 ; Ps 61,4 ; 9,10 ; 46,2 ; 71,3 ; 91,2 ; 144,2 ; Mt 21,33.

[84] Cette expression a des réminiscences sacramentelles et eucharistiques.

comme expressions de sa bonté (ܛܒܐ) et de sa justice (ܟܐܢܐ), sont des ܦܘܪ̈ܥܢܐ en vue de notre vie (ܚܝܐ) (Nat III, 13). Il est le Laboureur (ܦܠܚܐ) pour notre récolte, la Route-Porte (ܐܘܪܚܐ/ܬܪܥܐ) (Nat III, 14), le Berger-Agneau (ܪܥܝܐ/ܐܡܪܐ), le Cep-Coupe (ܓܘܦܢܐ/ܟܣܐ), la Grappe-Source (ܣܓܘܠܬܐ/ܡܒܘܥܐ), l'Agriculteur-Grain-Gerbe (ܐܟܪܐ/ܫܒܠܬܐ/ܟܘܦܐ) et l'Architecte-Tour (ܐܪܕܝܟܠܐ/ܡܓܕܠܐ) (Nat III, 15). Le plus frappant de cette énumération de métaphores christologiques est que Celui qui donne tout se donne lui-même pour notre salut.

2.5. Nat III, 16-20. Raisons de l'Incarnation : Divinisation et Rédemption

Après la section Nat III, 10-15, où Éphrem énumère quelques titres christologiques très concrets, il revient aux périphrases, qui constituent la majeure partie de cette hymne. Cette nouvelle section présente les raisons sotériologiques de l'Incarnation : notre divinisation et notre rédemption.

2.5.1. Nat III, 16. Métaphore animale. Divinisation

Béni soit Celui qui s'est ajusté (ܪܟܒ) les sentiments de nos pensées
Afin de chanter sur notre lyre (ܟܢܪܢ) ce qu'était incapable
Le gosier (ܦܘܡܐ) de l'oiseau de chanter avec ses mélodies.

Gloire à Celui qui a vu (ܚܙܐ) notre complaisance (ܐܝܟ ܠܒܢ)
A ressembler (ܕܡܝܐ) aux bêtes par notre rage et notre avidité,
Et qui est descendu (ܢܚܬ), devenu l'un de nous pour que nous devenions célestes [(ܢܗܘܐ ܥܠܝ̈ܢܐ).

Cette strophe, dont les deux parties introduites par ܒܪܝܟ et ܫܘܒܚܐ semblent de prime abord simplement juxtaposées, sans aucun lien, est consciencieusement construite autour de la métaphore animale, d'abord appliquée à l'ouïe et à la révélation (Il s'est ajusté pour chanter), ensuite à la vue et à la rédemption (Il a vu pour nous rendre célestes).

Dans la première partie est chanté Celui qui s'est 'ajusté' (ܪܟܒ)[85] pour chanter sur notre lyre (ܟܢܪܢ) — le corps où Il chante la Gloire (cf. Nat III, 7) — ce dont un oiseau est incapable. En s'ajustant à nous dans sa condescendance, le Christ chante des mélodies nouvelles, qui ne peuvent

[85] Cette belle suggestion de Cassingena-Trévedy rend mieux la condescendance qui se retrouve à la fin de cette strophe ; tandis que la traduction de Beck (*gebaut*), suivi par McVey (*constructed*) et den Biesen (*maakte*) conservent un lien avec la Tour de la strophe antérieure.

se déduire de la nature. Le corps semble donc bien l'instrument approprié de révélation.

La deuxième partie continue la métaphore animale, en prenant appui dans notre complaisance (ܐܝܟ ܠܒܢ) à ressembler (ܕܡܝܐ) aux bêtes, par tout ce qui nous attire vers le bas. Ceci rappelle Par XII, 20, dans lequel Éphrem s'exclame que les sots se contentent de ressembler aux animaux qui à leur tour, s'ils avaient reçu quelque discernement, auraient bien préféré être des hommes ! Dieu, comme en Ex 3, 14, a vu (ܚܙܐ), est descendu (ܢܚܬ) et est devenu l'un de nous (ܗܘܐ ܡܢܢ) pour que nous devenions d'en haut (ܢܗܘܐ ܥܠܝ̈ܢܐ) : la pointe sotériologique de la kénose de son Incarnation est notre divinisation, admirable échange. La même *Hymne sur le Paradis* évoquait la puissance inhérente aux deux arbres de donner la ressemblance à Dieu (ܕܡܘܬܗ ܕܐܠܗܐ) (Par XII, 15 ; cf. Gn 2,9).

2.5.2. Nat III, 17. Métaphore végétale. Divinisation

Gloire à Celui qui jamais n'a besoin (ܣܢܝܩ) que nous le remercions (ܢܘܕܐ),
Mais qui a besoin (ܣܢܝܩ) de nous chérir (ܢܪܚܡ), qui a soif (ܨܗܐ) de nous aimer (ܢܚܒ)
Et qui demande que nous lui donnions (ܢܬܠ) pour nous donner (ܢܬܠ) davantage encore.

Son Fruit (ܦܐܪܗ) à notre humanité s'est uni (ܡܙܓ)
Pour que par lui nous soyons attirés (ܢܢܓܕ) à lui, car lui-même s'est incliné (ܐܪܟܢܗ) vers nous,
Par le Fruit (ܦܐܪܗ) de la Racine (ܥܩܪܐ), il nous ente (ܡܛܥܡ) sur son Arbre (ܐܝܠܢܗ).

Cette strophe continue l'idée de l'admirable échange de la condescendance divine pour notre divinisation.

La première partie présente le paradoxe de l'Autosuffisant (ܠܐ ܣܢܝܩ) qui choisit d'avoir soif de nous, par amour : Il a besoin (ܣܢܝܩ) que nous lui donnions pour nous donner davantage. C'est un abaissement volontaire qui a en vue notre abondance.

La deuxième partie reprend le titre christologique du Fruit (ܦܐܪܐ : cf. Nat III, 1.12) qui s'est incliné vers nous (ܐܪܟܢܗ : Nat III, 1) et l'image sotériologique du mélange (ܡܙܓ : cf. Nat III, 9) pour nous attirer à Lui (ܢܢܓܕ : cf. Nat III, 12). Cependant, l'image de la greffe est renversée par rapport à Nat III, 12 dans une métaphore trinitaire : ici, le Père-Racine (ܥܩܪܐ) nous ente sur son Arbre (ܐܝܠܢܗ). Elle peut d'une certaine façon être lue comme la réponse à la greffe de Nat III, 12 : là, le Fruit a été enté sur l'arbre de la nature humaine : métaphore de l'Incarnation ; ici, Il nous ente sur l'arbre de sa divinité : belle figure de notre Divinisation[86].

[86] Le parallélisme de la greffe (ܐܛܥܡ) avec le mélange (ܡܙܓ) indique selon Bou Man-

2.5.3. Nat III, 18. Figures de la Passion (1). Rédemption

Remercions Celui qui a été frappé (ܕܡܚܐ) et qui nous a sauvés par ses blessures ;
Remercions Celui qui a ôté la malédiction par ses épines ;
Remercions Celui qui a fait mourir la Mort par sa mort ;

Remercions Celui qui a gardé le silence et nous a acquittés ;
Remercions Celui qui a appelé à grands cris la Mort qui nous avait engloutis (ܕܒܠܥ).
Béni soit Celui dont les bienfaits (ܥܘܕܪ̈ܢܐ) ont spolié le Mauvais (ܣܡܠܐ) !

A première vue, les deux strophes suivantes rompent avec le thème de l'Incarnation. Néanmoins, elles présentent la raison ultime de notre rédemption, contrepartie naturelle de notre divinisation. Un nouvel acteur vient sur scène : la Mort, le Mauvais[87], notre Bourreau, Celui qui nous a noyé. Éphrem s'émerveille devant le paradoxe que la Mort ait été mise à mort par la mort du Christ (ܠܡܘܬܐ ܒܡܝܘܬܘܬܗ ܕܐܡܝܬ) : une redondance stylistique qui rend bien le paradoxe.

La première partie présente trois actions sotériologiques de la Passion du Christ. Il nous a sauvés (ܐܚܝܢ : donné vie), Il a ôté la malédiction, Il a fait mourir la mort. Éphrem aime appliquer la caractéristique de Satan à lui-même, renverser son action sur lui-même : ainsi Celui qui nous engloutit est englouti, Celui qui nous noie est noyé, la Mort elle-même est mise à mort. Le Christ agit de telle manière par ses blessures, ses épines et sa mort[88]. Tandis que les deux premiers vers ont rapport à nous, le troisième présente l'action divine contre notre Adversaire. Cela se vérifie aussi dans la deuxième partie. Ici, le contraste entre son silence (Mt 26,63 ; 27,14) et son grand cri (Mc 15,37 ; Mt 27,50) peut déconcerter comme celui de ܦܘܪ̈ܫܢܐ différents (cf. Nat III, 13), mais est en vue de nos bienfaits (ܥܘܕܪ̈ܢܐ : cf. Nat III, 11).

2.5.4. Nat III, 19. Figures de la Passion (2). Rédemption

Glorifions (ܫܒܚܘ) Celui qui, par sa veille, a assoupi (ܕܡܟܗ) notre Bourreau ;
Glorifions Celui qui, par son sommeil (ܕܡܟܗ), nous a réveillés de notre torpeur (ܛܒܥ) ;
Gloire à Dieu, Médecin de l'humanité (ܐܣܝܘܬܐ) !

Gloire à Celui qui, baptisé, a submergé (ܛܒܥ)

sour l'union ontologique entre la nature humaine et divine du Christ. Bou Mansour 252.

[87] Littéralement, ܣܡܠܐ signifie 'la gauche'. En syriaque, la droite désigne souvent ce qui est bon, tandis que la gauche est le côté du mal. Ma traduction suit celle de den Biesen (McVey : *the enemies of God* ; Cassingena-Trévedy : *les adversaires* ; Beck : *ihrer Anhänger* ; den Biesen : *de Boze*). den Biesen, « Efrem » 150 n47. Cf. CH I, 1.

[88] Is 53,5 ; 1 P 2,25 ; Mc 15,17 ; Ga 3,13.

Notre iniquité dans l'abîme et noyé Celui qui nous noyait !
Glorifions à pleine bouche le Seigneur de tous les moyens de salut.

Cette strophe[89] continue les figures de la Passion, en considérant les métaphores de la veille et du sommeil et de la plongée comme figures de la mort et du baptême.

La première partie se situe dans le Jardin des Oliviers, où le Christ veille (ܫܗܪ : Lc 6,12 ; 22,39-46), ce qui fait endormir (ܕܡܟܗ) notre Bourreau[90], avant d'entrer dans le sommeil (ܕܡܟܗ) de la mort[91], ce qui nous réveille (ܐܥܝܪܗ)[92]. C'est un très beau chiasme. Par le nom divin de Médecin de l'humanité, Éphrem reconnaît l'effet de guérison de ce réveil, figure de notre Résurrection.

Dans la deuxième partie, Éphrem joue sur le mot 'plonger' (ܥܡܕ), figure du baptême. Par son plongeon dans le sommeil (ܕܡܟܗ) de la mort, le Christ a immergé (ܛܒܥ)[93] notre iniquité (ܥܘܠ) et noyé (ܚܢܩ) Celui qui nous noyait (ܚܢܩܢ). Le dernier vers comporte un très beau jeu de mots : ܟܠ ܦܘܪ̈ܩܢ - ܕܟܠ ܦܘܪ̈ܩܢܝܢ (cf. Nat III, 11).

2.5.5. Nat III, 20. Le Médecin-Remède de vie. Figures de l'Incarnation

Béni soit le Médecin qui est descendu et a incisé sans douleur
Et soigné les blessures avec un remède sans violence !
Le remède, c'est son Enfant qui fait grâce aux pécheurs.

Béni soit Celui qui a demeuré (ܫܪܐ) dans le sein et qui s'est construit là
Un Temple pour y habiter, un Sanctuaire pour y vivre,
Un Vêtement (ܠܒܘܫܐ) pour y resplendir, et pour vaincre avec elle, une Armure !

La première partie développe la métaphore du Dieu-Médecin (ܐܣܝܐ) de la strophe précédente, dont le remède sans violence est son Enfant

[89] C'est l'unique strophe qui contient une autre formule invitatoire pour la glorification, dérivé du verbe ܫܒܚ. Éphrem ne l'utilise pas pour raisons syllabiques, parce qu'il contient les mêmes syllabes que ܫܘܒܚܐ. Voulait-il seulement varier ? Pourquoi donc seulement dans cette strophe ? Nous pouvons avec raison nous poser la question d'un choix théologique.

[90] McVey : *captor* ; Beck : *Raüber* ; cf. Ps 76,6 ; Jér 51,39.57.

[91] Son sommeil pourrait aussi tout simplement renvoyer à l'épisode de la barque (Mc 8, 23-27).

[92] Tant la veille que le sommeil rappellent des ܦܘܪ̈ܫܢܐ différents qui demandent notre discernement. Cf. Nat III, 13 et Par XIII, 12. La veille est une image qui revient en Eph 5,14 ; Is 26,19. Nat I contient un long développement de la veille, suggérant par là son usage liturgique pendant la veillée noëlique.

[93] Le lien entre les deux métaphores devient clair quand Éphrem utilise le même mot pour décrire la torpeur (McVey : *slumber*) dans laquelle nous sommeillons (ܛܒܥ).

(ܝܠܕܐ)[94]. Avec Nat III, 1.19, c'est la troisième fois que revient le salut comme guérison. L'accent pour Éphrem est mis sur la non-violence d'une caractéristique médicinale qui est habituellement douloureuse, ce qui forme une similitude et une dissimilitude avec l'action médicinale. Le verbe ܢܚܬ (descendre), qui nous semble tellement important dans la théologie éphrémienne, se trouve seulement trois fois dans cette belle hymne (Nat III 4.16.20) et indique ici la condescendance divine.

La deuxième partie de cette strophe ne semble pas avoir un lien direct avec la première partie, mais renoue avec l'Incarnation. C'est d'ailleurs la dernière strophe avant le diptyque final d'action de grâces. Le verbe ܫܪܐ (habiter, demeurer, résider) est souvent utilisé par Éphrem pour désigner la présence du Christ dans le sein de Marie ou dans le pain et le vin. Il se construit (ܒܢܐ) un corps, magistralement décrit par quatre métaphores : Temple (ܗܝܟܠܐ) pour habiter (ܢܥܡܪ), Sanctuaire (ܢܘܣܐ : cf. Jn 2,19-22) pour être (ܢܗܘܐ), Vêtement (ܠܒܘܫܐ) pour resplendir (ܢܢܗܪ ܒܗ), Armure (ܙܝܢܐ) pour vaincre (ܢܙܟܐ). Ce sont quatre modalités de l'Incarnation. Les deux dernières nous intéressent du point de vue de la révélation rédemptrice : le vêtement évoque la révélation et l'armure la rédemption[95]. Peut-être y évoque-t-il la Transfiguration, où les vêtements du Christ resplendissaient. L'armure a des qualités sotériologiques du *Christus Victor*.

Récapitulons cette section autour de la divinisation et de la rédemption. En s'ajustant (ܪܟܢ) à nous dans sa condescendance, le Christ chante sur notre lyre (ܟܢܪܢ) des mélodies nouvelles, qui ne peuvent se déduire de la nature. Sa condescendance s'adapte à notre complaisance (ܐܝܟ ܠܪܓܬܢ) à ressembler (ܕܡܐ) aux bêtes, pour devenir l'un de nous (ܗܘܐ ܡܢܢ) afin que nous devenions célestes (ܢܗܘܐ ܫܡܝܢܐ) (Nat III, 16). Il est l'Autosuffisant (ܠܐ ܣܢܝܩ) qui choisit d'avoir besoin (ܣܢܝܩ) de nous pour nous donner davantage. Il est le Fruit (ܦܐܪܐ) incliné vers nous (ܐܪܟܢܗ) par lequel la Racine (ܥܩܪܐ) nous ente sur son Arbre (ܐܝܠܢܗ) (Nat III, 17). En plongeant (ܛܒܥ) dans le sommeil (ܕܡܟ) de la mort, Il a endormi (ܕܡܟ) et noyé (ܚܢܩ) Celui qui nous noyait (ܚܢܩܢ), ce qui nous réveille (ܐܥܝܪܗ) et nous rend la vie (ܐܚܝܢ) (Nat III, 18-19). Il est le Médecin-Remède (ܐܣܝܐ / ܣܡ ܚܝܐ) dont le corps est Temple (ܗܝܟܠܐ) pour habiter (ܢܥܡܪ), Sanctuaire (ܢܘܣܐ) pour être (ܢܗܘܐ), Vêtement (ܠܒܘܫܐ) pour resplendir (ܢܢܗܪ ܒܗ) et Armure (ܙܝܢܐ) pour vaincre (ܢܙܟܐ) (Nat III, 20).

[94] Le terme ܝܠܕܐ peut aussi se traduire comme Naissance, ayant rapport au Christ comme Médecin (Cassingena-Trévedy). Comme nous l'avons déjà remarqué, il semble qu'Éphrem garde volontairement une certaine ambiguïté entre le Père et le Fils (au moins en cette hymne). Plusieurs termes peuvent valoir pour les deux, et il semble vite passer de l'un à l'autre, sans avertir. Ainsi, de manière purement formelle, il crée un lien très intime entre le Père et le Fils, ce qui souligne la divinité du Fils contre le moindre soupçon arien.

[95] Cassingena-Trévedy suggère qu'à l'arrière-fond de cette métaphore se tient la péricope de l'homme fort et bien armé (Lc 11,21-22). Cassingena-Trévedy, « Christologie » 27.

2.6. Nat III, 21-22. Diptyque final. Que notre faiblesse chante ta grandeur

Comme sa signature personnelle, mais étant aussi un thème théologique de prédilection, Éphrem termine cette belle hymne doxologique par une humble considération de notre faiblesse devant la grandeur divine.

2.6.1. Nat III, 21. Action de grâces : faiblesse et grandeur

Béni soit Celui que notre bouche est incapable de remercier,
Parce que grand est son Don pour les doués de langage ;
Et nos sens sont incapables de remercier sa Bonté.

Car combien nous le remercions, c'est si peu !
Mais puisqu'il n'y a nul profit à nous taire et à subir un dommage,
Que rende notre faiblesse un chant d'action de grâces.

La dernière strophe qui commence par une formule invitatoire, avant de se terminer avec une prière, est dédiée au remerciement (ܬܘܕܝ ,ܢܘܕܐ). La première partie est rythmée par ܕܢܘܕܐ ... ܠܐ ܣܦܩ (incapable de remercier), appliqué à nos bouches et nos sens. La deuxième partie affirme que, même en étant incapables de remercier, l'essayer est encore mieux que de garder le silence.

2.6.2. Nat III, 22. Prière finale : une goutte de louange

Très-Bon, toi qui n'exiges pas au delà de notre force (ܚܝܠܢ),
De quel jugement est passible ton serviteur quant au capital et aux intérêts !
Car il n'a pas donné de mesure et il a fraudé sur ce qu'il devait.

Océan de Gloire à qui rien ne manque,
Reçois dans ta bonté une goutte de louange
Dont, par ta grâce, ma langue est pour ta gloire humectée !

Éphrem termine son hymne par une prière. C'est la seule fois qu'il n'introduit pas par une formule invitatoire, ce qui indique un statut différent. Chaque partie est cette fois introduite par un nom divin : ܛܒܐ (Bon) et ܝܡܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ (Mer de Gloire). Selon den Biesen, la première partie évoque la parabole des talents (Mt 25,14-30). Cela éclaire le silence

pernicieux de la strophe antérieure. Même une petite goutte de louange est encore plus féconde qu'un mutisme, qui n'est finalement qu'un talent enterré.

Récapitulons. Tandis que tout semblerait orienter vers un apophatisme radical qui seul pourrait respecter l'immense transcendance divine, Éphrem termine avec la belle image de la goutte dans l'océan — humble image d'une hymne — pour souligner que par condescendance l'autosuffisance divine accepte tout ce que nous lui offrons. C'est encore une figure de cette liberté divine qui gratuitement s'est inclinée vers notre faiblesse pour nous enrichir de sa gloire. La condescendance est très présente en cette hymne et mériterait à elle seule une étude approfondie. L'humilité avec laquelle Éphrem signe cette perle est encore une caractéristique de ce génial théopoète.

3. *La révélation rédemptrice dans la troisième Hymne sur la Nativité*

La troisième *Hymne sur la Nativité* que nous avons choisi comme pierre de touche chante les bienfaits de l'Incarnation (ܡܠܕܟ). La polémique antiarienne n'y est pas aussi ardue qu'en les *Hymnes sur la Foi*, mais notre analyse a montré qu'elle est bien présente. L'activité théologique d'Éphrem est polémique, ayant pour but de préserver le troupeau par les bergeries des hymnes[96]. Néanmoins, il serait prématuré de conclure que Nat III trouve son *Sitz-im-Leben* à Edesse, par rapport aux *Berceuses* que les chercheurs, avec précaution, situent plutôt à Nisibe[97].

Par rapport à la révélation rédemptrice, plusieurs fruits peuvent se cueillir de ce commentaire analytique, dont nous entamons ici une synthèse. Il nous a semblé primordial qu'Éphrem commence par un diptyque sotériologique, entièrement bâti sur la relation du Fils incarné en notre faveur (Nat III, 1-2). Du Père il n'est pas encore question. Ainsi, Éphrem se place dans la tradition patristique qui n'est pas d'abord spéculative mais qui prend appui dans notre salut pour remonter au Père. Ce qui se révèle d'abord dans le Bébé de la crèche est notre salut, notre réjouissance et notre rajeunissement. Nous avons remarqué l'ancrage liturgique de l'hymne par la simple répétition de ܝܘܡܢ, cet *hodie* liturgique syriaque. Nous avons relevé la possible lecture sacramentelle (eucharistique et baptismale) et donc ecclésiologique de ce diptyque. Par rapport à notre indigence et in-

[96] « Je n'ai pas troublé ton troupeau, mais, selon ma capacité, j'en ai écarté les loups, et j'ai construit, selon mon pourvoir, les bergeries des hymnes pour les agneaux de ton bercail» (CH LVI, 10).

[97] Cassingena-Trévedy, "Une christologie" 2.

suffisance, ce diptyque souligne la gratuité divine d'un tel salut. La Fête de Noël donne la clé de lecture de la liturgie eucharistique et baptismale : dans l'Enfant de Noël nous sont révélés les bienfaits de son Église, les sacrements trouvent en Lui leur source et leur puissance. Par ce diptyque sotériologique et sacramentel, Éphrem enracine sa méditation théologique sur le Dieu Caché dans le vécu liturgique de sa communauté. La première réalité qui se révèle dans l'Enfant est notre salut.

Dans ce diptyque, du point de vue sémantique, nous avons remarqué l'immense ouverture d'esprit éphrémien, qui sait reconnaître Dieu en toutes choses, même dans les réalités les plus communes, ce qui donne à sa théologie sa fraîcheur et son immédiateté. Dans notre lecture, nous avons privilégié les symboles du Fruit et de la Source, dans lequel nous avons vu l'esprit associatif éphrémien à l'œuvre, qui nous invite constamment « à ne pas regarder (ܚܘܪ) l'habillement des mots (ܠܒܘܫ ܡ̈ܠܐ), mais la puissance en eux (ܚܝܠ ܡ̈ܠܐ) » (Eccl XXVIII, 17).

Central pour notre thème nous a semblé le sommet philosophique de Nat III, 3-5, par sa présentation de Dieu comme le Caché par excellence, inaccessible par nos propre moyens, mais rendu visible et tangible par le corps (ܦܓܪܐ) du Fils incarné. L'accent d'Éphrem n'est pas seulement mis sur la révélation du Dieu Caché, mais surtout sur sa 'tangibilité', c'est-à-dire sur l'aspect rédempteur et vivificateur de la révélation. Nous avons proposé une lecture eucharistique, sacramentelle, de Nat III, 3, en suivant la progression Voix (ܩܠܐ) — Épiphanie (ܕܢܚܐ) — Corps (ܦܓܪܐ) (cf. Nat IV, 144). L'enracinement liturgique se vérifie à chaque moment. Nous avons relevé l'importance du corps par rapport au Logos (ܡܠܬܐ), qui n'est cité que trois fois dans la collection entière sur la Nativité (Nat II, 10 ; IV, 143 ; XXIV, 23). Le Logos incarné semble bien plus important pour Éphrem que le Logos en soi. En d'autres mots, il se base sur le concret et le visible pour remonter par là au Caché, sans pour autant s'enfermer dans des spéculations abstraites. Sa méthode binaire et paradoxale révèle à la fois sa triadologie et sa christologie : le Christ est l'Épiphanie du Caché. En même temps, Il est à la fois visible et invisible, corps et puissance, vivant et mortel, grand et petit. Ce sont des paradoxes christologiques qui vont ensemble : dans sa petitesse, il montre sa grandeur. Par sa démarche paradoxale, Éphrem sait éviter autant les écueils du patripasianisme que de l'arianisme.

Cependant, le discours théologique éphrémien sur la révélation rédemptrice ne se limite pas au binôme du caché/révélé ni au corps dans son double aspect révélateur et rédempteur. Une analyse attentive révèle que toutes les strophes de l'hymne sont imprégnées de révélation : chaque image, symbole ou figure du Fils incarné révèle un aspect caché de la Di-

vinité. Rien ne semble échapper au regard émerveillé et enfantin de notre hymnographe. Son regard écoute, sent, goûte et prend dans la main (cf. Nat III, 3 ; IV, 144). Sa théologie est éminemment esthétique. Nous avons relevé les nombreuses occasions où Éphrem décrit les sens intérieurs de la révélation. Quand le Caché se montre dans son Orient, Il nous nourrit. Quand Dieu se donne à voir, les maladies déguerpissent. Quand le Caché se révèle, Il descend jusqu'à nous, en traduisant (ܬܪܓܡ) ses secrets en notre langage (ܠܫܢܢ) (Nat III, 7), en se mettant à notre rythme, en s'inclinant vers notre faim (ܐܪܟܢ ܠܟܦܢܘܬܢ) (Nat III, 1), en revêtant son tout-savoir (ܟܠ ܝܕܥ) d'ignorance pour raviver notre incapacité (Nat III, 11) — le refrain ne va-t-il pas dans le même sens ?

La pointe de l'autorévélation divine réside dans un 'pour nous' (ܠܢ). S'il est vrai que chaque strophe de cette hymne contient *une note révélatrice*, il est aussi vrai qu'ensemble elles forment *une symphonie sotériologique*. La révélation du Caché semble uniquement intéresser Éphrem pour sa relation à nous, sa relation vivifiante et rédemptrice. Sa révélation — revêtement du corps — est victorieuse, pédagogique et médicinale. L'unique raison réside dans son amour, sa philanthropie, en face de notre incapacité à surmonter par nos propres forces l'abîme qui nous sépare de notre Créateur. La condescendance a en vue l'admirable échange de notre élévation. Non seulement elle révèle la Gloire, mais elle nous enrichit de sa Puissance.

Ce commentaire a révélé plusieurs 'porteurs théologiques', qu'une analyse comparative pourrait maintenant élucider à partir d'inventaires : le binôme caché/révélé (Nat III, 4) ; l'épiphanie et la gloire (Nat III, 3) ; le revêtement (Nat III, 20) ; la condescendance (Nat III, 1.4.16-17.20) ; la puissance (Nat III, 3-4.7.22) et le corps (Nat III, 3.7). Considérons-les dans un prochain article.

Somme toute, faire l'expérience des ܡܕܪ̈ܫܐ d'Éphrem engage le lecteur à tel point qu'il se sent interpellé de l'intérieur. Le chant éphrémien résonne en lui et déclenche en sa profondeur une louange. Il saisit au fur et à mesure, et quand même tout d'un coup, que cette forme *doxologique* de la théologie lui convient très bien. Il ne lit pas Éphrem, il le vit. Cette — pour lui nouvelle — théologie de la louange continuelle l'oriente et le rend capable de discerner. Il se sent pris dans un mouvement vers, orienté, ordonné, ouvert. Même s'il ne peut pas tout dire, il est heureux de pouvoir dire, de pouvoir chanter. Il se sent pris par le même émerveillement, par le même enthousiasme qui a tellement marqué Éphrem. Cet émerveillement le guide vers une connaissance plus profonde encore (cf. Eph 3,19), soulevant un paradoxe derrière un autre, s'imbriquant l'un dans l'autre. C'est une théologie descendante, il est vrai. Mais Éphrem n'en reste pas

là. Paradoxalement, plus il touche le fond, plus il atteint la hauteur. C'est précisément la profondeur qui le fait remonter : ce Dieu invisible s'est fait tellement saisissable, tellement homme, tellement tout-petit, qu'il est tellement insaisissable, tellement Dieu, tellement tout-puissant.

ABRÉVIATIONS

Abréviations d'œuvres et d'éditions

AH	Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*
APB	*Acta Patristica et Byzantina*, Pretoria
DI	Athanase d'Alexandrie, *Sur l'Incarnation du Verbe*
ECR	Eastern Churches Review. Journal of Eastern Christendom
GD	*Gorgias Dissertations*, Piscataway
HTS	*Hervormde Teologiese Studies*, Pretoria
Hugoye	*Journal of Syriac Studies* [http://syrcom.cua.edu/syrcom/Hugoye]
JECS	Journal of Early Christian Studies
ParOr	*Parole de l'Orient*, Kaslik (Liban)
SpOr	*Spiritualité Orientale*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges
StPatr	*Studia Patristica*, ed. E. A. Livingstone, Peeters, Leuven

Abréviations d'œuvres d'Éphrem

Az	Hymnes sur les Azymes
CH	Hymnes Contre les Hérésies
CmGn	Commentaire de la Genèse
CmEx	Commentaire de l'Exode
Cruc	Hymnes sur la Crucifixion
Diat	Commentaire du Diatessaron
Eccl	Hymnes sur l'Église
Epiph	Hymnes sur l'Épiphanie
HdF	Hymnes sur la Foi
Ieiun	Hymnes sur le Jeûne
Nat	Hymnes sur la Nativité
Nis	Hymnes sur Nisibe
Par	Hymnes sur le Paradis
PrRef	Réfutations en prose
Res	Hymnes sur la Résurrection
SdF	Homélies sur la Foi
SDN	Sermon sur Notre Seigneur
Virg	Hymnes sur la Virginité

BIBLIOGRAPHIE

1. *Œuvres d'Éphrem*

1.1. Edition critique (texte syriaque et traduction allemande)

(*Le premier numéro du CSCO est le texte syriaque, le deuxième la traduction allemande*).

Beck, Edmund, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena I* (CSCO 218/219, *Scriptores Syri* 92/93), Louvain 1961.

Beck, Edmund, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena II* (CSCO 240/241, *Scriptores Syri* 102/103), Louvain 1963.

Beck, Edmund, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses* (CSCO 169/170, *Scriptores Syri* 76/77), Louvain 1957.

Beck, Edmund, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ecclesia* (CSCO 198/199, *Scriptores Syri* 84/85), Louvain 1960.

Beck, Edmund, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (CSCO 154/155, *Scriptores Syri* 73/74), Louvain 1955.

Beck, Edmund, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ieiunio* (CSCO 246/247, *Scriptores Syri* 106/107), Louvain 1964.

Beck, Edmund, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)* (CSCO 186/187, *Scriptores Syri* 82/83), Louvain 1959.

Beck, Edmund, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum* (CSCO 174/175, *Scriptores Syri* 78/79), Louvain 1957.

Beck, Edmund, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate* (CSCO 223/224, *Scriptores Syri* 94/95), Louvain 1962.

Beck, Edmund, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen (de Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione)* (CSCO 248/249, *Scriptores Syri* 108/109), Louvain 1964.

Beck, Edmund, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermo de Domino nostro* (CSCO 270/271, *Scriptores Syri* 116/117), Louvain 1966.

1.2. Traductions des *Hymnes sur la Nativité*

den Biesen, Kees, "Een kersthymne van Efrem de Syriër", *Tijdschrift voor Liturgie* 82 (1998), 330-340. [Nat XXIII]

den Biesen, Kees, "Efrem de Syriër. Lofzang op de geboorte des Heren. Ingeleid, vertaald en becommentarieerd", *Benedictijns Tijdschrift* 55 (1994), 138-153. [Nat III]

Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, tr. François Cassingena-Trévedy (SC 459), Cerf, Paris 2001.

Ephrem the Syrian, *Hymns*, tr. Kathleen E. McVey, Paulist Press, New York/Mahwah 1989.

1.3. Traductions d'autres œuvres d'Éphrem

Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron*, tr. Louis Leloir (SC 121), Cerf, Paris 1966.

Éphrem de Nisibe, *Hymnes pascales*, tr. François Cassingena-Trévedy (SC 502), Cerf, Paris 2006.

Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la Foi*, tr. François Cassingena-Trévedy [*en attente de publication*]

Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur l'Épiphanie (Hymnes baptismales de l'Orient syrien)*, tr. François Cassingena-Trévedy (SpOr 70), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1997.

Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, tr. René Lavenant (SC 137), Cerf, Paris 1968.

Éphrem de Nisibe, *Le Christ en ses symboles. Hymnes de Virginitate*, tr. Dominique Cerbelaud (SpOr 86), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 2006.

Éphrem de Nisibe, *Le combat chrétien. Hymnes de Ecclesia*, tr. Dominique Cerbelaud (SpOr 83), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 2004.

Ephrem the Syrian, *Select Poems*, tr. Sebastian Brock & George Kiraz (Eastern Christian Texts 2), Brigham Young University Press, Provo 2006.

2. *Bibliographies d'Éphrem*

den Biesen, Kees, *Bibliography of Ephrem the Syrian*, Giove in Umbria 2002. [http://www.bautz.de/bbkl/e/ephraem_d_s.shtml].

3. *Dictionnaire Syriaque – Anglais*

Payne Smith, Robert, *Thesaurus Syriacus*, Clarendon Press, Oxford 1903, [http://www.tyndalearchive.com/TABS/PayneSmith].

4. *Études sur Éphrem*

4.1. Livres

Beck, Edmund, *Die Theologie des hl. Ephräm in seinen Hymnen über den Glauben* (Studia Anselmiana 21), Libreria Vaticana, Città del Vaticano 1949.

Beck, Edmund, *Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme* (CSCO 425, *Subsidia* 62) Louvain 1981.

Bou Mansour, Tanios, *La pensée symbolique de Saint Éphrem le syrien*, Université du Saint-Esprit, Kaslik 1988.

Brock, Sebastian, *L'œil de lumière. La vision spirituelle de saint Éphrem*, suivi de *La Harpe de l'Esprit, florilège de poèmes de saint Éphrem*, tr. Didier Rance (SpOr 50), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1991. [traduction de *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St Ephrem*, Rome 1985 et *The Harp of the Spirit. Eighteen poems of Saint Ephrem*, London 1984[2]]

den Biesen, Kees, *Simple and Bold. Ephrem's Art of Symbolic Thought* (GD 26, Early Christian Studies 6), Gorgias Press, Piscataway 2006.

Dulaey, Martine, *"Des forêts de symboles." L'initiation chrétienne et la Bible (Ier-VIe siècles)*, Librairie Générale Française 2001.

Féghali, Paul, *Les origines du monde et de l'homme dans l'oeuvre de saint Éphrem*, Cariscript, Paris 1997.

Griffith, Sidney H., *'Faith Adoring the Mystery': Reading the Bible with St. Ephraem the Syrian*, Marquette University Press, Milwaukee 1997.

Kadavil, Mathai, *The World as Sacrament: Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemann and Saint Ephrem* (Textes et Études Liturgiques XX), Peeters, Leuven 2005.

Murray, Robert, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975.

Noujaim, Guy, *Anthropologie et économie de salut chez S. Éphrem. Autour des notions de 'Ghalyata', 'Kasyata' et 'Kasya' (dans une dialectique du caché et du manifeste devant 'le* [Dieu] *caché')*, Gregoriana, Roma 1980 [*thèse de doctorat non publiée*]

Possekel, Ute, *Evidence of greek philosophical concepts in the writings of Ephrem the Syrian* (CSCO 580, *Subsidia* 102), Louvain 1999.
Rouwhorst, Gerard, *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe,* Vol. I. Étude, Vol. II. Textes (Supplements to *Vigiliae Christianae* VII), Leiden, 1989.
Sesboüé, Bernard, *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut,* Vol I (Jésus et Jésus-Christ 33), Desclée, Paris 1988.
Shemunkasho, Aho, *Healing in the Theology of Saint Éphrem* (GD 1, Near Eastern Studies 1), Gorgias Press, Piscataway 2004 (2002).
Vethanath, Sebastian, *Divinization in St. Ephrem. With Special Reference to the Sacraments of Christian Initiation* (Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum), Pontificium Institutum Orientale, Rome 2006.
Yousif, Pierre, *L'Eucharistie chez Saint Ephrem de Nisibe* (OCA 224), Pontificium Institutum Orientale, Roma 1984.

4.2. Articles

Beck, Edmund, "Die Mariologie der echten Schriften Ephräms", *OC* 40 (1956), 22-39.
Beck, Edmund, "Éphrem le Syrien", *DSp* IV/I, Beauchesne, Paris 1960, 788-822.
Botha, Philippus Jacobus, "An Analysis of Ephrem the Syrian's Views on the Temptation of Christ as exemplified in his Hymn *De Virginitate* XII", *APB* 14 (2003), 39-57.
Botha, Philippus Jacobus, "Antithesis and Argument in the Hymns of Ephrem the Syrian", *HTS* 44/3 (1988), 581-595.
Botha, Philippus Jacobus, "Christology and Apology in Ephrem the Syrian", *HTS* 45/1 (1989), 19-29.
Botha, Philippus Jacobus, "Original Sin and Sexism: St. Ephrem's Attitude towards Eve", *StPatr* XXXIII (1997), 483-489.
Botha, Philippus Jacobus, "Polarity: The Theology of Anti-Judaism in Ephrem the Syrian's Hymns on Easter", *HTS* 46/12 (1990), 36-46.
Botha, Philippus Jacobus, "Tamar, Rahab, Ruth, and Mary — The Bold Women in Ephrem the Syrian's Hymn *De Nativitate 9*", *APB* 17 (2006), 1-21.
Botha, Philippus Jacobus, "The Paradox between Appearance and Truth in Ephrem the Syrian's Hymn *De Crucifixione* IV", *APB* 13 (2002), 34-49.
Botha, Philippus Jacobus, "The Poet as Preacher: St. Ephrem the Syrian's Hymn *De Virginitate* XXXI as a Coherent, Aesthetic, and Persuasive Poetic Discourse", *APB* 19 (2008), 44-72.
Botha, Philippus Jacobus, "The Textual Strategy of Ephrem the Syrian's Hymn *Contra Haereses* I", *APB* 15 (2004), 57-75.
Botha, Philippus Jacobus, "The Theology of Totality: Ephrem the Syrian's Use of the Particle ܟܠ (all)", *StPatr* XXV (1993), 223-228.
Bou Mansour, Tanios, "Analyse de quelques termes christologiques chez Éphrem", *ParOr* XV (1988-1989), 3-20.
Brock, Sebastian, "Fire from Heaven: from Abel's Sacrifice to the Eucharist. A Theme in Syriac Christianity", *StPatr* XXV (1993), 229-243.
Brock, Sebastian, "The Poetic Artistry of Saint Ephrem: An Analysis of H. Azym III", *ParOr* VI-VII (1975-1976), 21-28.
Brock, Sebastian, "The Robe of Glory: A Biblical Image in the Syriac Tradition", *The Way* 39/3 (1999), 247-259.
Brock, Sebastian, "The Transmission of Ephrem's *madrashe* in the Syriac Liturgical Tradition", *StPatr* XXXIII (1997), 490-505.
Brock, Sebastian, "World and Sacrament", *Sobornost* 6/10 (1974), 685-696.
Cassingena-Trévedy, François, "Éphrem le Syrien et le judaïsme: révision d'une problématique", *Lettre de Ligugé* 295 (2001), 17-23.

Cassingena-Trévedy, François, "Les "confessions" poétiques d'Éphrem de Nisibe", *Le Muséon* 121 (2008), 29-81.
Cassingena-Trévedy, François, "L'hymnographie syriaque", in: Cassingena-Trévedy, François, Jurasz, Izabela (eds.), *Les liturgies syriaques* (Études Syriaques 3), Geuthner, Paris 2006, 191-201.
Cassingena-Trévedy, François, "Une christologie symbolique dans le cadre de l'hymnographie : Éphrem de Nisibe" [*à paraître*]
Féghali, Paul, "Notes sur l'exégèse de Saint Ephrem. Commentaire sur le déluge (Gn 6,1-9,17)", *ParOr* VIII (1977-1978), 67-86.
Gonnet, Dominique, [Recension de Éphrem de Nisibe, *Le combat chrétien* et *Le Christ en ses symbols* (tr. Dominique Cerbelaud)], *La Maison-Dieu* 258 (2009/2), 191-198.
Gonnet, Dominique, "Saint Éphrem le Syrien", *La Vie Spirituelle* 782 (2009), 251-261.
Graffin, François, "Les hymnes sur la perle de Saint Éphrem", *OS* XII/2 (1967), 129-150.
Graffin, François, "L'Eucharistie chez saint Éphrem", *ParOr* IV (1973), 93-121.
Griffith, Sidney H., "A Spiritual Father for the Whole Church: the Universal Appeal of St. Ephraem the Syrian", *Hugoye* 1/2 (1998).
Griffith, Sidney H.,"The Image of the Image Maker in the Poetry of St. Ephraem the Syrian", *StPatr* XXV (1993), 258-269.
de Halleux, André, "Mar Éphrem théologien", *ParOr* IV (1973), 35-54.
Harvey, Susan Ashbrook, "Spoken Words, Voiced Silence: Biblical Women in Syriac Tradition", *JECS* 9/1 (2001), 105-131.
Harvey, Susan Ashbrook, "St Ephrem on the Scent of Salvation", *JTS* 49 (1998), 109-128.
Karukaparampil, George, "Experience of Pneumatological Escathology in Ephrem", *The Harp* 8/9 (1995), 161-165.
Kim, Angela Y., "Signs of Ephrem's Exegetical Techniques in his *Homily on Our Lord*", *Hugoye* 3/1 (2000).
Koonammakkal, Thomas Kathanar, "Divine Love and Revelation", *The Harp* XVII (2004), 33-44.
Koonammakkal, Thomas Kathanar, "Divine Names and Theological Language in Ephrem", *StPatr* XXV (1993), 318-323.
Koonammakkal, Thomas Kathanar, "Ephrem on the Name of Jesus", *StPatr* XXXIII (1997), 548-552.
Koonammakkal, Thomas Kathanar, "Ephrem's Ideas on Singleness", *Hugoye* 2/1 (1999).
Leloir, Louis, "L'actualité du message d'Éphrem", *ParOr* IV (1973), 55-72.
McVey, Kathleen, "Saint Ephrem's Understanding of Spiritual Progress: Some Points of Comparison with Origin of Alexandria", in *The Harp* 1 (1988), 117-128.
Murray, Robert, "A Hymn of St Ephrem to Christ", *Sobornost* I/1 (1979), 39-50.
Murray, Robert, "A Hymn of St Ephrem to Christ on the Incarnation, the Holy Spirit, and the Sacraments", *ECR* 3 (1970-1971), 142-150. [HdF X]
Murray, Robert, "The Poet as Theologian", *Sobornost* VII/4 (1977), 243-250.
Murray, Robert, "The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology", *ParOr* VI-VII (1975-1976), 1-20. [tr. fr.: "La théorie du symbolisme dans la théologie de saint Éphrem", *Lettre de Ligugé* 203 (1980), 7-25]
Noujaim, Guy, "Anthropologie et économie de salut chez Saint Éphrem. Autour des notions de *Ghalyata, Kasyata* et *Kasya*", *ParOr* IX (1979-80), 313-315.
Ortiz de Urbina, Ignacio, "La Vergine Maria nella teologia di S. Efrem", *Symposium Syriacum* 1972, (OCA 197), Pontificium Institutum Orientale, Roma 1974, 65-104.
Palmer, Andrew, "A Single Human Being Divided in Himself: Ephraim the Syrian, the Man in the Middle", *Hugoye* 1/2 (1998).
Russell, Paul, "Ephraem the Syrian on the Utility of Language and the Place of Silence", *JECS* 8/1 (2000), 21-37.
Russell, Paul, "The Image of the Infant Jesus in Ephrem the Syrian", *Hugoye* 5/1 (2002).

Russell, Paul, "The Son as the Revealer of the Father in Ephrem the Syrian's *Sermon I de Fide*", *The Harp* 13 (2000), 135-139.
Saber, Georges, "La typologie sacramentaire et baptismale de saint Éphrem", *ParOr* IV (1973), 73-91.
Salvesen, Alison, "The Exodus Commentary of St. Ephrem", *StPatr* XXV (1993), 332-338.
Teixidor, Javier, "Le thème de la descente aux enfers chez Saint Éphrem", *OS* 2 (1961), 25-40.
Yousif, Pierre, "Foi et raison dans l'apologétique de Saint Éphrem de Nisibe", *ParOr* XII (1984-1985), 133-152.
Yousif, Pierre, "La Croix de Jésus et le Paradis d'Eden dans la typologie biblique de saint Éphrem", *ParOr* VI-VII (1975-1976), 29-48.
Yousif, Pierre, "Le sacrifice et l'offrande chez Saint Éphrem de Nisibe", *ParOr* XV (1988-1989), 21-40.
Yousif, Pierre, "Symbolisme christologique dans la Bible et dans la nature chez S. Éphrem de Nisibe", *ParOr* VIII (1977-1978), 5-66. [Virg VIII-XI]

5. *Autres textes patristiques*

Athanase d'Alexandrie, *Sur l'Incarnation du Verbe,* (SC 199), Cerf, Paris, 1973.
Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique,* tr. C. Mondésert (SC 2), Cerf, Paris 1949.
Gregoire de Nazianze, *Discours 27-31,* (SC 250), Cerf, Paris 1978.
Gregoire de Nysse, *Discours catéchétique,* tr. R. Winling (SC 453), Cerf, Paris 2000.
Hermas, *Le Pasteur,* (SC 53), Cerf, Paris 1958.
Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, tr. A. Rousseau, Cerf, Paris 1991.
Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales,* (SC 50), Cerf, Paris 1957.
Méliton de Sardes, *Sur la Pâque,* (SC 123), Cerf, Paris 1966.
Tertullien, *Traité du baptême,* (SC 35), Cerf, Paris 1952.

Summary

This article inaugurates two complementary studies on the redemptive aspect of divine revelation in Ephrem's Hymns on the Nativity: God redeems us by revealing Himself. This first article presents a comprehensive analysis of Nat III, as an accurate entry to the entire collection. Complementary to this, a second article will present a comparative study of essential terms concerning 'redemptive revelation' in the whole collection on the Nativity.

The doxological third Hymn on the Nativity presents Christological paradoxes of the Incarnation by celebrating only two relations of Christ: to His Father and to us. Ephrem proceeds like a painter using an impressive imagery that does not need names like Jesus, Christ or Messiah. Nat III opens with a soteriological diptych (Nat III, 1-2), based entirely on our relation with the incarnate Logos, which to Ephrem is more existential than the Logos as such. His doxological theology is utterly aesthetic. This liturgical basis, rooted in ordinary life, is the appropriate fertile ground to rise towards the invisible God revealed in His visible Son and acclaimed in the impressive philosophical summit of the hymn (Nat III, 3-5). The next stanzas present a magnificent chain of soteriological images, hinting at the Gospels and without eschewing the Passion. For Ephrem, divine self-revelation gravitates around a 'for us' (ܠܢ). With each stanza containing a revelatory note, together they form one soteriological symphony.

Windmolenveldstraat 44
B-3000 Leuven

Bert Daelemans, S.J.

George Nedungatt, S.J.

Christian Origins in India According to the Alexandrian Tradition

"Traditions claim that [the Apostle] Thomas actually went to India — which is also possible, although there is no evidence for the existence of a Christian community there before the fourth century," writes Jonathan Hill in a recent book for the general reader.[1] Similarly Roderc L. Mullen excludes India from the group of countries to which Christianity had spread by the third century because "Origen presents some negative evidence of the territory into which Christianity was not thought to have reached in his day."[2] Indeed, not a few writers see Christian origins in India at the earliest in the fourth century if not later.

However, in a study published more than half a century ago (not cited by Mullen) Albrecht Dihle had argued for early Christian origins in India.[3] Dihle took as his point of departure the visit of the Alexandrian scholar Pantaenus to India, where he met with Christians in the second century. On the basis of this historical fact, Dihle showed that the third century apocryphal *Acts of Thomas* is a false starting point for the enquiry into Christian origins in India. He reaffirmed his stand in a more recent study entitled "Early Christianity in India."[4] But Mullen (who cites this study) believes that the visit of Pantaenus was "to South Arabia rather than to India."[5] But Dihle had shown in his earlier work that such a confusion could not be attributed to scholars like Eusebius and Jerome who report the visit of Pantaenus at a time of intense commercial and other relations between India and the West. Moreover, since the Christians whom Pantaenus met with in India gave him a copy of the Aramaic Gospel of Matthew,

[1] Jonathan Hill, *The Crucible of Christianity: The Forging of a World Faith*, Oxford: Lion Hudson, 2010, p. 87.
[2] Roderc L. Mullen, *The Expansion of Christianity: A Gazetteer of Its First Three Centuries* (Supplements to Vigiliae Christianae 69), Leiden: Brill, 2004, p. 72.
[3] Albrecht Dihle, "Neues zur Thomas-Tradition," *Jahrbuch für Antike und Christentum* 6 (1963) 54-70.
[4] Albrecht Dihle, "Early Christianity in India," in T. W. Hillard *et al.* eds., *Ancient History in a Modern University*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, II: 305-316.
[5] Mullen, *The Expansion of Christianity*, p. 75.

OCP 77 (2011) 399-422

which they said had been given to them by the Apostle Bartholomew, Dihle concluded that Christian origins in India date from the apostolic age.

We are faced with several questions here. First, there is the preliminary question about the identity of India which Pantaenus visited. Was it really the India known today as India or, as Mullen thinks following Harnack and some others, some other country like South Arabia? Second, how are we to understand the patristic texts that speak of Pantaenus meeting with Christians in India in the second century? Since these Christians gave him a Gospel they said to have received from the Apostle Bartholomew, Dihle concluded that Christianity in India dates from the time of the Apostles. But then is Bartholomew, and not the Apostle Thomas, the first herald of the gospel in India, as Dihle argued? Finally, does Origen really assert that Christianity had not yet reached India by his time, which would contradict the report of Pantaenus, his predecessor in the school of Alexandria?

1. *The India Visited by Pantaenus*

Pantaenus[6] is honoured as a saint in the Greek Church and is commemorated on 7 July in the *Roman Martyrology*, which in its latest revised edition says that he preached the gospel to "peoples of the remote and sequestered regions of the East,"[7] but does not mention India expressly. There has been much discussion among scholars about the India Pantaenus is reported to have visited. Tillemont raised the doubt if it was the India of modern geography at all. Assemani maintained that it was Ethiopia or Arabia Felix, not the real India. Harnack agreed resolutely and wrote:

> Of course the India to which Pantaenus journeyed from Alexandria (Euseb., V, 10) is South Arabia (or indeed the Auxumite kingdom?)... It cannot be shown that the Thomaschristians found in India in the 16th century ... can be dated back to the third century. But there is need for a new research of the whole Thomas legend.[8]

[6] Salvatore Lilla, "Panteno," *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, III, Milano: Maritetti, 2008, cols. 3818-3820.

[7] *Martyrologium Romanum*, Vatican Press, 2001. The Latin text is as follows: "Commemoratio sancti Pantæni Alexadrini, viri apostolici et omni sapientia adornati, cuius studium et amor erga verbum Dei tantus fuisse traditur, ut fide et devotione succensus ad Christi Evangelium gentibus prædicandum proficisceretur, quae in longinquis Orientis secessibus reconduntur, ac demum, Alexandriam reversus, ibi, sub Antonino Caracalla imperatore, in pace quievit" (pp. 354-355).

[8] Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4. Auflage, Leipzig: Hinrichs, 1924, II, p. 698. Harnack is followed by Mullen, *The Expansion of Christianity*, p. 72.

Mingana, too, opted for Arabia and declared the question closed with a tone of finality: "It will be a matter of surprise if any responsible author will ever mention in the future Pantaenus in connection with India proper."[9] These scholars did not actually demonstrate that Pantaenus did not visit "India proper;" they only relied on the ambiguity or vagueness of "India" in antiquity and argued in favour of Arabia from its closeness to Alexandria.

The confusion between Ethiopia, India and Arabia in certain ancient writers is well known and has been documented in a recently published book.[10] Much of the apparent confusion was due to the etymology of the Greek word *"aithiops,"* meaning "sun-burnt or "dark skinned," so that black people were called either Ethiopians or Indians, the best known dark skinned people of the time.

> The Greek word for Ethiopia (Αἰθιοπία) stands for the land of the Αἰθιοπες (Ethiopians), a word formed from the verb Αἴθω ("I kindle, burn, blaze") and ὄψ ("eye, face"). Literally, an Αἰθίοψ (Ethiopian) is a person with a "burnt face," hence one who is black in colour, a "coloured" person. Etymologically, therefore, all black people are Ethiopians. Thus the word Ethiopian came to be applied to all dark skinned people including Indians. This confusion has been noted among ancient Greek writers like Homer, *Odyssey* 1: 23, 24; Herodotus, *History*, 3: 94 and 7: 70; and Aeschylus, *Prometheus*, 808f. Among the Latin poets Vergil (70-19 B.C.) designated the Ethiopians as "Indians," *Georgica* IV, 293, *Georgica* II, 116.[11]

Terminological ambiguity does not, however, mean real confusion. Proof is Herodotus himself cited above as an example of confusion. Herodotus placed India in the far east (in the continent of Asia) on his geographical map but located Ethiopia south of Egypt (in the continent of Libya). Similarly, Ptolemy's map indicated India and Ethiopia/Arabia wide apart in two different continents. Ignorance of this geography should not be exaggerated nor is it to be presumed in scholars like Eusebius and Jerome. For in the first Christian centuries there were frequent and intense contacts between the Roman Empire and India, which were commercial, cultural and diplomatic. They have been well documented and amply studied.[12]

[9] Alphonse Mingana, "Early Spread of Christianity in India," *Bulletin John Rylands*, 1926/Reprint 1967p. 449.

[10] Pierre Schneider, *L'Éthiopie et l'Inde: Interférences et confusions aux extrémités du monde antique*. (*VIII. siècle avant J.-C. - VI. siècle après J.-C.*) Rome: École française de Rome, 2004; See also Stuart C. Munro-Hay, *Ethiopia and Alexandria*, Warszawa: Zaś-Pan, 1997, pp. 11-14.

[11] George Nedungatt, "India Confused with Other Countries in Antiquity?" OCP 76 (2010) 315-337, at 318.

[12] See the previous note.

Far more archaeological evidence for Indian maritime penetration westwards occurs on the Persian Gulf. Quantities of Indian red-polished ware have been found — more, in fact, than the much vaunted finds of Roman pottery in India. This distinctive ware spread around the Indian Ocean from the Gulf to Thailand. ... Such Indian activity on the Gulf is supported by toponymic evidence of Indian derived place names that can be found along the Gulf.[13]

The West had commerce also with Barygaza in north-western India, but comparable archaeological remains of warehouses or Roman coins have not been found there or elsewhere in North India: there the Romans and the Graeco-Egyptians had to face stiff competition with the Parthian commerce.

The most extensive evidence for Roman trade has been found, as would be expected, at a number of sites at the southern coast tip of India. ... The two most important ports in India for the Roman trade were Barygaza and Muziris. Barygaza is the modern city of Broach in Gujerat. Muziris — and its supposed Temple of Augusts — has never been identified [with precision]... In the long history of this extraordinary interaction between two such widely different ancient civilizations, the role of the Romans has been much exaggerated. This is partly because of cultural bias, and partly because we simply know more about the Roman side.[14]

There were intense relations between India and Alexandria in particular, the second city after Rome in the Roman Empire. Alexandria was much frequented by visitors and tradesmen from various countries including India.

In Roman times Alexandria became one of the main ports of the Roman Empire. The geographer Strabo, who visited the city in the first century AD, described 120 ships setting sail to India, taking advantage of the monsoon winds on both legs of the voyage which lasted several months. A cargo of a single ship, *Horapollo*, returning from the port of Muziris on the western Indian coast, contained 60 cases of the aromatic plant spikenard, 5 tons of spices, more than 100 tons of elephant tusk, and 135 tons of ebony. Strabo called Alexandria 'the Emporium of the World'. Greeks, Jews, Romans, Phoenicians, Nabataeans, Arabs and Indians traded on its markets.[15]

[13] Warwick Ball, *Rome in the East: The Transformation of an Empire*, London and New York: Routledge, 2000, p. 402.

[14] W. Ball, *Rome in the East*, pp. 128, 129, 131.

[15] Bojana Mojsov, *Alexandria Lost : From the Advent of Christianity to the Arab Conquest*, London: Duckworth, 2010, p. 18. See also J. Y. Empereur, *Alexandria: Past, Present and Future*, London, 2002, p. 35.

The commercial route from Alexandria to India passed through Clysma, moved up the river Nile, reached Myos Hormos or Coptos, turned into a land route to the Red Sea and then again became a sea route via Berenike to South India.[16] On a caravan route in the Sahara there are inscriptions left behind by the Roman traders and sailors. Along with them is to be found also an inscription in Tamil on a stone slab signalling the transit of South Indian traders. Tamil was the language in use in Kerala, the South Indian Kingdom ruled by the Cheras, during the first Christian centuries. That there were frequent contacts between Alexandria and Muziris is further confirmed by a second century papyrus discovered in 1985 in the archives of Vienna, about which K. S. Mathew writes as follows.

The recent discovery of a second century (A.D.) papyrus document from the archives of Vienna in 1985, which deals with the maritime loan arrangements made between the traders of Muziris and Alexandria, shows that both these places existed not in isolation, but were brought closer by the frequent movement of commodities and people. The papyrus written on both sides contains the details of the arrangement in Greek.... Tamil-Brahmi inscribed potsherds recovered from the Red Sea ports of Bernice and Qusier al-Qadim give personal names of the Indian traders involved in trade with Egypt under Romans.[17]

Indicative of the Indian initiative in the trade is the pottery with Tamil Brahmi graffiti found at the port of Leukos Limen on the Egyptian coast of the Red Sea.[18] Given such frequent and intense movements and contacts between Alexandria and South India, a visit by the Alexandrian scholar Pantaenus to South India should strike as nothing unusual or surprising. Alexandria was "a place where all the gods were worshipped, where Jews, pagans and Christians debated theologies influenced by the Zoroastrianism of Persia, and the Buddhism and Hinduism of India."[19]

Pantaenus, celebrated for his learning and residing in Alexandria surely knew India well. His contemporary countryman and geographer Ptolemy (87-150 A.D.) indicated India on his geographical map in the far east beyond the Indus, around the Ganges, while Ethiopia was shown in the south close to the Nile. This geography was known also to Eusebius and

[16] Among others, J. Schwartz, "L'empire romain, l'Égypte, et le commerce oriental," *Annales Economies Sociétés Civilisations* 15/1 (1960) 18-44, at p. 22.

[17] K. S. Mathew, "Indo-Roman Contacts with Special Reference to Cranganore," *Malabar Theological Review* 1 (2006) 5-18, at pp. 13-14.

[18] V. Begley and R. D. De Puma, eds., *Rome and India. The Ancient Sea Trade*, Delhi, 1991, p. 4.

[19] Roy MacLeod, "Alexandria in History and Myth," in Roy MacLeod, ed., *The Library of Alexandria*, London/New York: I.B. Tauris; 2002, p. 9.

Jerome. In his *Demonstratio evangelica* Eusebius wrote, "What blood relationship was there between Abraham and, for example, the Shythians, the Egyptians, the Ethiopians, the Indians, or the Britons, or the Hispanics?"[20] Here Ethiopia and India are clearly distinguished. Regarding Jerome a recent study states: "Britain (or the Scythians) in the north, the Atlantic Ocean in the west, Ethiopia in the south and India in the east mark for him the farthest extents of the world."[21] Jerome shows his sure geographical knowledge of India when he writes of the Brahmins near the Ganges and the law of *sati* among the Indians, according to which "the dearest wife is cremated with her dead husband."[22] He always distinguished clearly between India and Ethiopia. For example, he traced the return journey of Apollonius from India to Alexandria as passing through various countries including Arabia and Ethiopia.[23] Jerome was too learned to confuse between India, Arabia and Ethiopia, countries which he knew lay far apart in different continents.

Those who still may want to harp on the ancient terminological confusion and doubt whether it was India proper that Eusebius and Jerome referred to would be like those who would regard it as a mark of scholarship to doubt on some future day whether the Commonwealth games held in India in 2010 were played in India proper or in America for the reason that the designation "Indians" is currently applied also to native Americans of the United States.

Albrecht Dihle asserts with certainty that the country Pantaenus visited is India, India proper (*pace* Mingana): "There is absolutely no reason that of all people Eusebius would confuse between India and a country on the Red Sea.... We can be practically certain that Pantaenus, the teacher of Clement, really journeyed to South India ...."[24] And similarly F. C. Frend states:

> There is no reason to doubt Eusebius's word that Pantaenus, the converted Stoic who had brought the Alexandrian catechetical school out of obscurity,

[20] Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, I, 2, 13.

[21] Susan Weingarten, *The Saint's Saints: Hagiography and Geography in Jerome*, Leiden: Brill, 2005, p. 197.

[22] Jerome, *Adversus Jov* 2, 14 (PL 23, 304); cf. also *Epist*. 70, 4; *Epist*. 146, 1; "Apud eos lex est ut uxor charissima cum defuncto marito cremeretur," in *Adversus Jov*., 1, 44 (PL 23, 274). Bride-burning was the regular practice till it was made illegal under the British rule in the nineteenth century.

[23] Jerome, *Epist*. 53, *Ad Paulinum*, 1: PL 22, 541. Also, *Adv. Jovinianum*, 2, 7: "Persae, Medi, Indi, et Aethiopes, regna non modica, et Romano regno paria, cum matribus et aviis, cum filiabus et neptibus copulantur" (PL 23, 296A).

[24] Albrecht Dihle, "Neues zur Thomas-Tradition," pp. 61, 62.

> should have 'journeyed even to the land of the Indians' as 'a herald of Christ even to the nations of the east.'[25]

The exact place in India which Pantaenus visited, however, cannot be identified. Among the various places on the west coast the following have been proposed: Muziris in Kerala (Malabar), Kalyan near Mumbai (Bombay) and Kalyanpur near Mangalore. But there is no sure means to select any one of them and settle the question. However, as the most important sea port on the west coast Muziris must be given first consideration.

2. *Visit of Pantaenus to Christians in India*

Pantaenus, whose visit to India is dated 189-190 A.D, was greatly admired by his disciple Clement as a great scholar and praised by Jerome as an expert "in Holy Scriptures and in secular literature." Let us start with the first report we have about his visit to India, which is by Eusebius.[26]

2.1. Report of Eusebius

Eusebius (+ 340) reports a tradition about Pantaenus, a scholar and zealous missionary, who was appointed to preach the gospel "to the nations in the East" and sent to India:

> Pantaenus, ... educated in the philosophical system of those called Stoics, is said to have displayed such zeal for the divine word that he was appointed as a herald of the gospel of Christ to the nations in the East and was sent as far as India... He is said to have gone among the Indians, where as is reported, he found the Gospel according to Matthew among some people there who had already acquired some knowledge of Christ before his arrival. For Bartholomew, one of the Apostles, had preached to them and had left them this writing of Matthew in the Hebrew language, which they had preserved till then.[27]

Eusebius is not quoting any written text but reporting tradition, for which he uses three synonymous expressions: "is said to have" (λόγος ἔχει,

[25] W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, London: Darton, Longman and Todd, 1984, p. 286.

[26] The present article is based on and develops the matter dealt with in the author's book *Quest for the Historical Thomas, Apostle of India: A Re-Reading of the Evidence*, Bangalore: Theological Publications in India, 2008, pp. 107-111; 119-130.

[27] Eusebius, HE, V, 10, 3 (PG 20: 456).

dicitur), "they say" (φάσιν), "is reported" (λέγεται, *dicitur*). He may be quoting his master Pamphilius, thus linking up with Origen (see below).

The target of the missionary zeal of Pantaenus is the "nations in the East" (so *not* Ethiopia in the south), and he was sent "as far as India" (so *not* to nearby Arabia). India was the synonym for the Far East in antiquity, and Spain was the Far West. India could be reached by sailing westwards from Spain: so it had been theorized already by Eratosthenes of Cyrene (ca 276-194 BC), geographer and mathematician of the Museum at Alexandria.

Pantaenus "was *appointed* as a herald of the gospel and *sent*" on a mission, which was given to him by his bishop Demetrius of Alexandria, as Jerome will state more explicitly. A mission "as far as India" meant a mission to the utmost eastern limits of the then known world. Thus it is quite clear that Pantaenus's mission was not to Arabia or to Ethiopia but to the real India.

He found in India a copy of the Gospel of "Matthew in the Hebrew language." Eusebius refers elsewhere also to the "Hebrew" Gospel of Matthew or proto-Matthew.[28] In the writings of Eusebius "the 'Hebrew tongue' means Aramaic, the 'mother-tongue' of the 'Hebrews'," as Philipp Vielhauer has shown.[29] St. Paul addressed an unruly Jewish mob in Jerusalem in "the Hebrew language" (Acts 21: 40; 22: 2). Jerome mentions a Gospel which was written in Aramaic but using Hebrew characters; many attributed this Gospel to Matthew.[30] Jerome speaks also of a Hebrew Gospel used by the Nazareans.[31] The Gospel found with the Christians in India had been given to them, they said, by the Apostle Bartholomew. Most likely it was a copy of the *Gospel According to Matthew* written in Palestinian Aramaic (no more extant). A revised and enlarged Greek edition of it (not a translation) became our canonical First Gospel. Some posit the origin of the Proto-Matthew or Aramaic Gospel in an East Syrian context, or in the

[28] Eusebius was drawing on Papias, who wrote *ca* 125 A.D., "Matthew composed in Hebrew the revelations (*logia*) [regarding Jesus], and each one interpreted it as best as he could" (HE III, 39, 16); see also HE III, 24, 6; V, 8, 2; 10, 3; VI, 25, 4. There is question of the teachings of Jesus delivered in his mother tongue (Palestinian Aramaic) and written down in Hebrew script, the script of the Hebrew scriptures.

[29] Philipp Vielhauer, "Jewish-Christian Gospels," NTA I, 117-165, at 122. Also, G. E. Howard, *Hebrew Gospel of Matthew*, Macon, GA: Mercer, 1994.

[30] Jerome, *Adversus Pelagium*, III, 2: "In Evangelio 'juxta Hebraeos', quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, 'secundum Apostolos', sive, ut plerique autumnant juxta Matthaeum quod et in Caesariensi habetur bibliotheca, narrat historia...." (PL 23, 597).

[31] Jerome, *De viris illustribus*, 36 (PL 23: 631A); *Epist.*, 70, 4 ; 125, 3 [CSEL 56: 121]; CSEL 77: 37, 90, 265, 275, etc.

Damascus area. It cannot be dated exactly, but it is possible that it was in circulation around the decade 50-60. If so, there is nothing unlikely if the Apostle Bartholomew had taken a copy of it along with him.

Jerome adds the detail that Pantaenus took that copy back home to Alexandria. As a theologian, "who had penetrated most profoundly into the spirit of Scripture" (Clement of Alexandria) Pantaenus knew Hebrew very well. It is likely that the Aramaic Gospel he brought from India found its way to the library of the catechetical school he directed. Later it must have come into the hands of Origen (185-254), who succeeded Pantaenus as the principal of the catechetical school after Clement. With his passion for the study of the Holy Scriptures and for his Hexapla it is quite likely that Origen is the source of the report that Pantaenus brought a copy of the Aramaic Gospel of Matthew from India. When he moved to Caesarea Maritima in Palestine, Origen took with him his huge library. On the basis of the legacy of books left behind by Origen a library was set up in Caesarea by Pamphilius, the teacher of Eusebius. Later it became the library of Eusebius himself.[32] Jerome saw an Aramaic Gospel of Matthew in this library.[33] What Eusebius and Jerome reported about Pantaenus and his visit to India is the Alexandrian tradition.

Pantaenus was succeeded in the catechetical school of Alexandria by Clement, his disciple and enthusiastic admirer.[34] Among the Fathers of the Church it is Clement of Alexandria who gives proof of knowing India most, being most appreciative of the positive values of non-Christian religions. Though much travelled, Clement did not visit India personally, but he speaks of Brahmins and Buddhists and refers to Buddha venerated as a god (among the Mahāyāna Buddhists). "Clement is well-informed about South India and is the first Greek author to mention the title of Buddha," writes Dihle.[35] Clement also gives several other details about India and its people as could have been obtained only from a visitor and eyewitness like Pantaenus or from Indian visitors to Alexandria.[36] After Clement the torch of the Alexandrian tradition was passed to Origen, whose witness we shall deal with after considering what Jerome says about Pantaenus's visit to India.

[32] Andrew James Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Boston: Brill, 2007, see "Pantaenus," p. 243.

[33] Jerome, *Adversus Pelagium*, III, 2: "In Evangelio ... juxta Matthaeum quod et in Caesariensi habetur bibliotheca, narrat historia...." (PL 23, 597).

[34] Clement of Alexandria, *Stromata*, 1, 71, 3/6.

[35] Clement, *Stromata*, 1, 15, 71 cited by Dihle, "Neues...," pp. 61-62.

[36] Albrecht Dihle, "Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus," *Mullus: Festschrift Theodor Klauser*, Münster: Aschendorff, 1964, pp. 60-70.

2.2. Report of Jerome

Writing more than a century after Eusebius, Jerome (350 ca – 419/420) mentions Pantaenus's mission to India in two works: first, in a letter to a Roman friend, and then in his treatise on the *Most Famous Men*. He not only confirms the report of Eusebius but adds some interesting details.

> 1) Pantaenus was a Stoic philosopher. Because he was renowned as an outstanding scholar, he was sent to India by Demetrius, Bishop of Alexandria, to preach Christ to the Brahmins and to the philosophers of that nation.
> 2) Pantaenus was a Stoic philosopher. ... He was so wise and learned both in the Holy Scriptures and in secular literature that he was even sent to India by Demetrius, Bishop of Alexandria, upon the request of the legates of that nation. And he found there that Bartholomew, one of the twelve Apostles, had preached the coming of Our Lord Jesus Christ according to the Gospel of Matthew. It was written in the Hebrew script and he took it along on his return to Alexandria.[37]

There are several details not found in the account of Eusebius but are peculiar to Jerome. First, Pantaenus's mission was a *response* to a request from the people of India, a detail that is lacking in Eusebius. The journey to India was not, therefore, the missionary initiative of Pantaenus or of his bishop Demetrius. Second, the target audience was "Brahmins and philosophers of India," a precision lacking in Eusebius. The wise men of the East had invited a wise man of the West for a dialogue or conference. Third, Pantaenus took home to Alexandria a copy of the Gospel of Matthew given to him by the Indian Christians. These additional details show that Eusebius was not Jerome's only source. Jerome notes in his treatise on the *Most Famous Men*: "Pantaenus wrote many commentaries on Holy Scripture, which are still extant." These commentaries and other writings which earned Pantaenus the qualification as a Stoic philosopher are no longer extant, not even in citations; but it is possible that they are the source of the additional details in the account of Jerome. Besides Jerome speaks elsewhere, with obvious hyperbole, of crowds of monks visiting the Holy Land daily from various countries, including India.[38] Some of these Indian pilgrims could have supplied him with details about Pantaenus's visit, which presumably had made an impact.

It may be noted further that the request by the Indian Christian scholars was not made directly to Pantaenus but to Bishop Demetrius, who

[37] Jerome, *Epist.* 70, *Ad magnum oratorem urbis Romae*, PL 22, 667; *De viris illustribus* (PL 23, 651A).

[38] Jerome, *Epist.* 107, ad Laetam: "De India, Perside, Aethiopia, monachorum quotidie turbas suscipimus" (PL 22, 870).

was known to be authoritarian and jealous of his power — a detail that rings true to character and commends confidence. Demetrius responded positively by sending Pantaenus in answer to the plea of the Indian Christians.[39] The mission of Pantaenus is thus seen as an Alexandrian response to a request of the Christians of India, not a missionary initiative of the Alexandrian Church, as is sometimes made out. The initiative came from India, not from Alexandria; and the expected response was not to sow the first seeds of the gospel but to nurture the seedlings.

3. *The Second Century Christians in India*

"The people of India sent legates to Alexandria and requested Bishop Demetrius to send Pantaenus to them."[40] The initiative taken by "the Brahmins and the philosophers" not only sheds light on the debate in Kerala whether there were Brahmins there in the first Christian centuries but also lends credibility to the Thomaschristian tradition that there were Brahmins among the converts of the Apostle Thomas. This tradition about their Brahmin descent cannot therefore be explained away as an attempt of the Indian Christian community at self-aggrandisement, a thesis favoured by certain Hindu historians.

According to Jerome's account the mission of Pantaenus to India as a theological embassy rather than as a missionary enterprise points to the desire of the Christian community for theological enlightenment. Perhaps the Christological questions, which would whirl into a storm in Alexandria with Arius in the fourth century, were already stirring the minds of the Christian theologians ("Brahmins and philosophers") in India who were working with their own philosophical and theological categories. Not surprisingly they felt they needed clarification about the mystery of Christ. And they sought for help from the Church of Alexandria, with which South India had frequent and intense contacts. And Alexandria sent its most outstanding Christian philosopher and theologian.

Pantaenus presumably conversed with the Indian Christians in the

[39] Incidentally, history repeated itself centuries later. In response to an appeal by the Thomaschristian Archdeacon Thomas Parampil ("de Campo"), the Coptic Patriarch of Alexandria sent to Malabar a migrant Syro-Antiochene Catholic archbishop Cyril Mar Atallah Ibn-Issa, who reached the Indian shore in 1652. The visit set off a gale of ecclesial revolution. See Jacob Kollaparambil, *The St. Thomas Christians' Revolution in 1653*, Kottayam, 1981; Paul Pallath, *The Catholic Church in India*, (OIRSI 331), Kottayam, 2010, pp. 113-114.

[40] The original: "ut in Indiam quoque rogatus ab illius gentis legatis, a Demetrio Alexandriae episcopo, mitteretur" (PL 23, 651).

Greek language through an interpreter. Perhaps there were conflicting interpretations about the Aramaic Gospel of Matthew. In the Graeco-Roman world Gnostic currents were occupying the attention of theologians like Ireneus, Bishop of Lyons. The thought patterns exalting *jnāna* (gnosis, wisdom) in Indian philosophy could have provoked debates and disputes, and the Christians might have needed outside expert help.

Pantaenus thus emerges as a patristic witness to the presence of Christians in India in the second century with a vibrant intellectual life. This can be unsettling to those writers who see the sixth century Cosmas Indicopleustes as the first historically certain witness of the presence of Christianity in India. Some others push that date back to the fourth century when Theophilus the Indian visited India and met with Christians there and reformed certain liturgical usages like squatting during the reading of the Gospel. Thus Walter Bauer, Richard Garbe and several others who are impressed by the terminological confusion about "India" in antiquity see the first certain signs of Christianity in India in the fourth century. Albrecht Dihle, however, with surer knowledge about India and the frequent contacts between India and Alexandria, and studying the visit of Pantaenus to India, not only affirms Christianity in India in the second century as a historical fact but further its apostolic origins. And Angelo Di Berardino observes, "In the background of the commercial relations between the Roman Empire and the south-west coast of India from the Augustan age ... the apostolic origin of Christianity in India can be historically admitted."[41]

Here is a shift in the point of departure in the history of Christianity in India, which for many is the apocryphal *Acts of Thomas*. For example, the church historian Karl Baus sees this apocryphal work as the obligatory starting point in the inquiry about Christian origins in India. Writes Baus:

> The Thomaschristians of south-west India of course regard the Apostle Thomas as their first missionary; but the apocryphal *Acts of Thomas*, on which they must base their claim, is, however, not a source free from objection."[42]

As a matter of fact, however, the Thomaschristians do not base the tradition about their Christian origins on the third century *Acts of Thomas*. Karl Baus even says enigmatically they *must* do so. Leslie Brown, who was in India for several years, wrote as follows:

[41] Angelo Di Berardino, *Atlante storico del cristianesimo antico*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2010, p. 110.

[42] Karl Baus, *Handbuch der Kirchengeschichte*, ed. Hubert Jedin, vol. 1: *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche*, Freiburg: Herder, 1962, p. 418.

> The local traditions as we have them now, are all post-Portuguese, and ultimately dependent on the *Acts* or on its derivatives.... The passages in the Fathers and in the *Acts* do refer to our India, but no indication is given of south India — in fact the balance of probability is that they refer to the Parthian India of the north-west.[43]

Brown had not examined the passages in the Fathers of the Church personally but dismissed them in a note to a second hand work of Henry Heras.[44] Brown also believed erroneously that the Thomaschristian tradition originated from the *Acts of Thomas*. This work was indeed used in some popular sagas on the Apostle Thomas to embellish the narrative, but the Thomaschristian tradition itself is not based on this *ATh*, from which it differs on several key points.[45] Moreover, even before the *ATh* was composed in the third century the presence of Christians in India in the second century is attested to by the Alexandrian tradition, which therefore deserves prior consideration. Moreover, the *ATh* is to br regarded as a reliable historical witness of the tradition that the Apostle Thomas died as a martyr in India.[46]

The visit of Pantaenus to Indian Christians, however, has been variously interpreted. One such interpretation is that of Walter Bauer, which is as follows:

> Eusebius (HE V. 10. 3) tells us of an early tradition according to which Pantaenus, when on his journey to India, came upon Christian churches whose founder was said to have been Bartholomew. To him these Christians were also supposedly indebted for the Hebrew Gospel of Matthew.[47]

Bauer speaks of "Christian Churches" in India in the *plural*. But neither Eusebius nor Jerome spoke of Churches in the plural, but of Christians. Bauer also speaks of the Apostle Bartholomew their "founder," although not in a sense exclusive of the Apostle Thomas. Dihle went a step further

[43] Leslie Brown, *The Indian Christians of Saint Thomas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1956 (1982), 48.

[44] Brown, *The Indian Christians of Saint Thomas*, p. 45, n. 2. H. Heras, *The Two Apostles of India*, Bombay, 1944.

[45] George Nedungatt, *Quest for the Historical Thomas Apostle of India*, Bangalore: Theological Publications in India, 2008, Part V, "The Indian Tradition," pp. 257-396.

[46] George Nedungatt, "The Apocryphal *Acts of Thomas* and Christian Origins in India," *Gregorianum* 92 (2011) 533-557.

[47] Walter Bauer, "The Picture of the Apostle in Early Christian Tradition, 1. Accounts," NTA II, pp. 35-74, at p. 58.

and replaced Thomas with Bartholomew as the first herald of the gospel in India.

4. *The First Herald of the Gospel in India*

The "novelty about the Thomas tradition" ("Neues zur Thomas-Tradition"), which Dihle announced in the title of his article, is not so much about the origin of Christianity in India in the second century or even in the apostolic times as about the first herald of the gospel in India: not the Apostle Thomas, Dihle says, but the Apostle Bartholomew. The Thomaschristians, who claim the Apostle Thomas as their father in faith, Dihle argues, are mistaken. An original Bartholomew tradition was supplanted by a later Thomas tradition, with which the "Christians of Bartholomew" were turned into "Christians of St. Thomas." This trick was played by the missionaries of the Edessan Church, which fabricated the apocryphal *Acts of Thomas*.[48] The so-called Thomas-Christians are descendants of Bartholomew-Christians. What is one to think of this "novelty" or news?

Dihle gallantly invited criticism of his new thesis.[49] The basic criticism is that he reads his thesis into the sources. He also supposes that two heralds could not preach the gospel in India at the same time in different places, or one after the other in the same place. Jerome mentioned both the Apostle Thomas and the Apostle Bartholomew in India without seeing them as irreconcilable or as the one excluding the other. Dihle, however, finds room only for one Apostle, Bartholomew, as if India were not large enough for two. He was perhaps misled by Leslie Brown, who is cited five times in his article and who had written as follows.

> It may be that scholars have dismissed too easily the story of Pantaenus's visit [to India] and his discovery [*sic*] of a Gospel brought by Bartholomew.... This tradition, known to Eusebius, has never been considered very seriously because it was overwhelmed by the later universal reference to St Thomas. It is not impossible that St Bartholomew was in fact India's Apostle, but his claim can no more be proved than can that of St Thomas.[50]

[48] Albrecht Dihle, "Neues zur Thomas-Tradition," 69.

[49] Dihle, "Neues zur Thomastradition," p. 70: "Möge es nun dem vorliegendem Versuch vergönnt sein, recht bald verbessenden Widerspruch von kundigerer Seite wachzurufen." Dihle has found support for his idea of an original Bartholomeus "legend" being replaced by a later Thomas "legend": for example, Wilhem Baum, *Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönings Johannes*, Klagenfurt: Kitab, 1999, p. 50.

[50] Leslie Brown, *The Indian Christians of Saint Thomas*, p. 63.

Dihle pursued this cue supplied by Brown but misinterpreted the Latin translation of the Greek text of Eusebius made by Rufinus, which is as follows: "*Quem [= Pantaenum] ferunt cum ad Indos pervenisset, reperisse quod Bartholomaeus apostolus apud eos fidei semina prima condiderit* ("It is said that when Pantaenus reached India, he found that the Apostle Bartholomew had sowed the *first seeds* of faith among the Indians"). "To sow the first seeds of faith" is clearly a synonym for preaching the gospel. Dihle mistook this to mean that Bartholomew was the *first to sow* the seeds of faith in India, which, however, would be expressed in Latin as follows: *Bartholomaeus fidei semina* primus *condidit*. Dihle's interpretation thus rests on a misunderstanding of Rufinus's Latin. We need say nothing further about his fantasies about the original tomb of the Apostle Thomas in Edessa, where the Apostle died and was buried (unknown to the author of the *Acts of Thomas* and to Ephrem!) and about a second tomb in India itself near Bombay rivalling the tomb of the Apostle Thomas in Mylapaore (unknown to Indians themselves!).

Dihle, however, must be given credit for asserting the origins of Christianity in India in the apostolic age. He is one of the very few Western scholars today to hold this view. However, in his attempt to substitute Bartholomew for Thomas as the apostle of India he conceded too much to fancy. He also effectively regards the Indian Christians as being so simplistic and gullible as to let the Edessan missionaries mount a hoax on them regarding their own forefathers and Apostle and not dare to ask, "How come you Edessans know about our forefathers better than we do?" This would be quite unlike the Christians who sent for the Alexandrian philosopher and theologian Pantaenus. Moreover, this substitution of one Apostle for another could not have been achieved without giving rise to some splinter group of protesters. Of such a splinter group in the pre-Portuguese Christianity in India there is no trace. The deception fancied by Dihle would not have succeeded in India any more than a Neo-Nazi hoax would in Germany if mounted with the claim that the Holocaust was not the work of Hitler but of Stalin.

The Indian tradition about the Apostle Thomas is complemented by patristic writings, which constitute a further objection to Dihle's novel theory. The patristic texts about the presence and activity of the Apostle Bartholomew in India are, in comparison, rather nebulous.[51] Moreover, in India there is no living tradition about the Apostle Bartholomew and it

[51] Ilaria Ramelli, *Gli apostoli in India nella Patristica e nella letteratura sanscrita*, Milano, 2001. Christelle Jullien and Florence Jullien, *Apôtres des Confins: Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien* (Res Orientales 15), Byres-sur-Yvette, 2002, chapitre 1, "Barthélemy," pp. 43-53.

does not seem that there was in the past, although it is not impossible that the tradition vanished without leaving any trace.

5. *Other Interpretations*

There are several interpretations, real or *possible,* which are different from that of Dihle about the patristic references to the two Apostles, Thomas and Bartholomew, in India. Let us discuss some of them.

5. 1. A first interpretation supposes a lapse in communication between the Indian Christians and the foreign visitor Pantaenus. This is the opinion of S. G. Pothan.[52] The Christians inform the Alexandrian scholar that Mar-Thoma (St. Thomas) had left them a copy of the Gospel of Matthew. But "MAR-THOMA" sounded in the ears of the foreigner as BAR-THOLMAI through assonance. Thus the wise man from the West was induced into error. And the story of Bartholomew as the apostle of India emerged from a lapse in communication, an *auditory error*. Such was, according to Pothan, the origin of the legend of Bartholomew as the apostle of India. In short, it was an error. Jean Sedlar, too, thinks that there was an error, but it was made by Eusebius who transcribed the Syriac *Mar-Thoma* as *Bartholoma*.[53]

5. 2. A variation of this hypothesis of mistaken identity has been proposed by the twin sisters Jullien, who have suggested a *visual error* in reading. They show graphically that in Syriac estrangela script *Bar Tolmaï* and *Mar Thoma* resemble each other so closely that St. Thomas could easily have been mistaken for Bartholomew. "Is it possible that this confusion has caused the permutation of the Apostles and the transformation of the name of Thomas into Bartholomew? This is a legitimate reflection even if it is a mere hypothesis."[54] It was possibly a *visual error* in reading Syriac rather than an *auditory error*, as supposed by Pothan, that gave rise to the confusion between the two Apostles. This is to suppose that the communication between the Indian Christians and Pantaenus took place through Syriac, and that too in *script*. One would rather think of oral communication through Greek.

5. 3. A third interpretation is a further variation of mistaken identity

[52] S. G. Pothan, *The Syrian Christians of Kerala*, London, 1983: "The Syrian Christians hold that the persons who told Pantaenus about the Apostle said "Mar Thoma," which was misunderstood as "Bar Tolmai" (p. 19).

[53] Jean W. Sedlar, *India and the Greek World: A Study in the Transmission of Culture*, Totowa: Rowman and Littlefield, 1980/1988, pp. 180-181.

[54] Christelle Jullien and Florence Jullien, *Apôtres des Confins*, p. 53.

caused by auditory error. The Christians of Malabar used to go on a pilgrimage to Mylapore from the earliest times. It was known as a pilgrimage to Beth-Thoma ("House of Thomas"). If they told Pantaenus that they had a Gospel they had got from Beth-Thoma, this could have sounded in the ears of Pantaenus as "Barthol'ma" and taken to mean the Apostle Bartholomew. Pantaenus could, moreover, be expected to follow the custom of the Ptolemaic library of Alexandria and add a label to the book or roll obtained indicating the mode of acquisition and the name of the previous owner.

5. 4. A fourth interpretation proceeds from what Jerome says that the Apostle Bartholomew "preached the coming of Our Lord Jesus Christ according to the Gospel of Matthew." The Aramaic Gospel of Matthew was written, according to the opinion of several scholars, to strengthen the faith of the Jewish converts and prevent their relapse into Judaism — hence its vitriolic denunciation of the Jewish leadership. As the Pauline community of Corinth had been divided into several "parties," there were perhaps similar parties in the Indian Christian community consisting of a rigid, conservative wing (of Brahmin converts ?) and a liberal wing, which arose perhaps after the death of the Apostle Thomas. Informed of this situation, the Apostle Bartholomew intervened and left a copy of the Aramaic Matthew with them asking them to live "according to the Gospel of Matthew."

5. 5. With a slight variation there could still be another interpretation. In the absence of the Apostle Thomas (on his mission elsewhere, or after his death?), the Thomaschristians of Malabar sent word to the Apostle Bartholomew, who was preaching the gospel somewhere else (Kalyan ?) in India. And Bartholomew came, "strengthened the brethren" (cf. Lk 22: 32), left with them a copy of the Aramaic Gospel of Matthew. It served the Thomaschristians for instruction and consolation in the absence of their founding Apostle. The Christians preserved it and their descendants showed it to the Alexandrian scholar Pantaenus (to have some point clarified?). At his departure it, or more likely a copy of it, was gifted to him.

5. 6. A sixth reading is that of F. C. Frend, who writes about Pantaenus: "There he is said to have found Christians who used the Gospel of Matthew, that is, Jewish Christians."[55] This may be a rather forced reading. An Aramaic Gospel of Matthew does not necessarily imply the presence of Jewish Christians. The presence of Jews in India in the first century C.E. is an open question. With the widespread diffusion of the Aramaic language (Jesus and his disciples spoke Palestinian Aramaic, a dialect different from

[55] W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, London: Darton, Longman and Todd, 1984, p. 286.

Syriac, which is eastern Aramaic), possibly a few Christians in India could read the Aramaic Gospel of Matthew. They might have run into difficulties in understanding and interpreting this Gospel and they might want the help of a scholar. The fact that they turned to Alexandria, and not to Edessa, shows that Edessa had not yet become a significant centre of Syriac Christianity; nor was Indian Christianity yet linked to Syriac Christianity at the end of the second century.

Six interpretations in addition to that of Dihle! Each can stand as a *possibile* interpretation, a hypothesis alternative to that of Dihle. Some are merely speculative, like Dihle's own. Some may appear to be mere checkmates on the chessboard of controversy. Even so, as long as there are possible moves, the *only* true interpretation will not emerge till all the adverse pieces are knocked out or shown to be untenable.

The memory of a copy of the Gospel coming from the apostolic times has been part of the Thomaschristian tradition. According to the ancient Malabar ballad *Rambānpāttu*, the Apostle Thomas appointed priests to rule over the Christian faithful in Malabar after him. And enjoining the *Rambans* (teachers) to teach the faithful, the Apostle "entrusted a certain Thomas with a copy of the Gospel." This could be a reference to the Aramaic Gospel of Matthew. But a prior question needs to be raised: was a copy of this Gospel already available for Thomas to take along when he left for India where he landed in A.D. 52 according to the Indian tradition? If it was not, a copy of it could still have been brought to him later by someone coming from Syria or Palestine. As regards the *Acts of Thomas*, it does not mention any such gift of the Gospel. This is but one of the several points in which the Indian tradition differs from this apocryphon and is to be regarded as independent of it.

To sum up. Dihle has the merit of having shown that the origins of Christianity in India reaches back to the second century and even beyond to the apostolic age. However, he sees Bartholomew's presence in India as excluding that of the Apostle Thomas as if India was not large enough for two Apostles to work in! No such problem was seen by Jerome nor by Rufinus nor Gregory of Tours nor by the other patristic writers who saw India as the mission field of both these Apostles.[56] This is not to assert that Bartholomew did preach the gospel in India in addition to Thomas, as some writers have done.[57] There is no living tradition about Bartholomew in India unlike the Thomas tradition. But paradoxically Diehl eliminates

[56] Eusebius, *Hist. Eccl.*, V, 10; Rufinus, *Hist. Eccl.*, III, 1: Gregory of Tours, *Miraculorum liber*, I, 33 (PL 71: 734).

[57] Cristiano Dognini – Ilaria Ramelli, *Gli Apostoli in India nella patristica e nella letteratura sanscrita*, Milan: Medusa, 2001.

Thomas, about whom there are more patristic testimonies as the apostle of India than about Barthlomew.[58] But giving due value as he did to the visit of Pantaenus to India attesting the existence of Christians there in the second century, a recent work of church history recognizes the need to study more closely the Thomas tradition.

> For the second century we can be certain that there were Christians in India since Pantaenus (+200) met with them in the second half of this century. — The tradition about the Apostle Thomas deserves more attention than the other traditions of this kind.... The radical thesis that the origin of Christianity in India is to be traced to the Christian fugitives of the fourth century appears to be no more warranted in the light of current research.[59]

6. *Origen Against Pantaenus?*

Origen (186-ca 255) is often cited as affirming in his commentary on the *Gospel According to Matthew* that India was among the countries where the gospel had not yet been preached by his day. This would pit Origen against Pantaenus, who reported meeting with Christians in India towards the close of the second century. Is then the Alexandrian tradition discordant? Or has Origen been perhaps misinterpreted?

Unfortunately, Origen's Greek original has not survived. We have only an early Latin translation, which happens to be defective or lacunose in the key place that interests us. In commenting on the Gospel of Matthew it is only fair to suppose that he consulted also the Hebrew (Aramaic) Gospel of Matthew, which Pantaenus had brought from India. The precise passage is Mt 24:9-14: "Then they will hand you over to be tortured and will put you to death, and you will be hated by all nations because of my name.... And this gospel of the kingdom will be proclaimed throughout the world, as a testimony to all nations; and then the end will come." But actually, observes Origen, the gospel has not yet been preached to all nations. As an illustration he adds:

[58] George Nedungatt, *Quest for the Historical Thomas Apostle of India*, Bangalore: Theological Publications in India, 2008: "Patristic Texts on St. Thomas's Field of Apostolate" (177-253).

[59] C. Müller G. Detlef, *Die Kirche in ihrer Geschichte* 1/D 2: *Geschichte der orientalischen nationalkirchen*, Göttingen 1981. "Für das 2. Jahrhundert können wir mit Christen in Indien rechnen. Pantaenos (+200) fand in der 2. Hälfte dieses Jahrhunderts Christen in Indien vor. — Die Apostel-Thomas-Tradition verdient Beachtung, mehr als andere derartige Überlieferungen.... Die radikale These, die die indischen Gemeinden auf erst in 4. Jahrhundert aus Persien geflochene Christen zurückfürht, erscheint bei dem heutigen Stande der Forscung nicht mehr gerechtfettigt." (p. D 313, n. 74).

The gospel of the kingdom has not yet been proclaimed throughout the world. For example, *it is said* that the gospel has not been proclaimed among all the Ethiopians, especially among those who are beyond the River, nor among the Chinese, nor among the Aryans nor ... [*lacuna*] have heard the Christian message.

Nondum est praedicatum evangelium regni in toto orbe. Non ergo, fertur, praedicatum esse evangelium apud omnes Aethiopas, maxime apud eos, qui sunt ultra flumen, sed nec apud Seras nec apud Ariacin nec ...audierunt Christianitatis sermonem.[60]

In the text we have, which as was noted already is defective, some word or words are missing (as indicated with three dots). This lacuna may not be ignored, as some do, as if it mattered little. Some have tried to make what sense they could from the extant text. But then logically the conclusion drawn also must be deemed to be provisional or hypothetical.

First of all there is the question whether Origen is quoting some source or making a statement of his own. The impersonal verb "fertur" ("it is said, it appears, they say") is a signal that what he says is what people say, that is, he is quoting tradition about certain nations to whom the gospel had not yet been preached. As an example he names the Ethiopians: *Non apud omnes* Aethiopas praedicatum esse. Literally, *not to all* Ethiopians has the gospel been preached. This implies that to *some* of them it has been preached. "Aethiopae" here means black-skinned or "coloured" people in a generic or philological sense. This is clear since Origen goes on to specifically mention the "Ethiopians beyond the River." He is not stating that Ethiopia had been evangelized only in part; in fact Ethiopia was first evangelized only in the following century by Frumentius.

What does "ultra flumen" (beyond the River) refer to? The word "flumen" is obviously not used here as a common noun, but as a proper noun — otherwise the sentence would not make any sense in the context. Hence I have written "River" with an initial capital. Several scholars have seen here a reference to the River Indus. The name "Indus," which comes from Sanskrit *Sindhu*, means "sea" or big "river"; and the name India is derived from this word through the Persian. Accordingly, "ultra flumen" in Origen has been understood to designate the region east of the river Indus, the country of which the capital was Pataliputra. There, after the retreat of Alexander the Great after the war with India, Megasthenes had been ambassador of Seleucus Nicator, King of Syria, to Chandragupta Maurya,

[60] Erick Klostermann, *Origenes Werke XI: Origenes Matthäuserklärung* (GCS 38), Leipzig, 1933, p. 76. Also, Guido Bendinelli, ed., *Origene, Commento a Matteo*, series 1 (Opere di Origene, XI/5), Rome: Città Nuova, 2004. Note *audierint* instead of *audierunt*, p. 252

who was the founder of the Mauryan empire and ruled over a vast and powerful empire and civilization. Megasthenes described this country in his *Indika* and asserted that in its zenith it was equal to that of the Greeks. This Indian empire, so highly exalted by Megasthenes, and following him also by Arrian in his *Indika*, could not surely have eluded the attention of the encyclopaedic Origen.

Does "the River," however, refer to the Indus in the present context? This identification would be possible in Indology but not in biblical theology. Let us recall that Origen is commenting on the Gospel of Matthew. In the Bible, unless the context indicates otherwise, "the River" usually refers to the River Euphrates (Ps 72: 8, 80: 11, Is 8: 7, 27: 12, Jer 2: 18, 17: 8, Mic 7:12, Zech 9:10). Sometimes there is the qualification "the great River Euphrates" (Rev 9: 14, 16: 12). And the phrase "beyond the River" refers to the regions east of the River Euphrates (e.g. 2 Sam 10: 16, 1 Kg 14: 15, 1 Chr 19: 16, Ezr 4: 17, 4: 20, 6: 6, 6: 8, 7: 21, Neh 2: 7, 2: 9, Isa 7: 20). Therefore, we can be practically certain that, commenting as he was on the Gospel of Matthew, Origen was using "the River" in the biblical sense and referring to the River Euphrates.

If so, Origen must be saying that *not all* black-skinned peoples east of the River Euphrates had the gospel preached to them. He is not describing the situation of the black-skinned peoples as a whole. He says that the gospel had not been preached to *all*, which implies that it had been preached to *some*.

Who are the "Ariacin," to whom the Gospel had not yet been preached? This question has exercised the ingenuity of many. Obviously the Ariacin are some people like the Ethiopians and the Chinese mentioned in parallelism ("... neither the Chinese nor the Ariacin") to whom the gospel had not yet been preached. And *Ariacin* is the Latin version of the Greek *Ariakin*, the Latin "c" rendering the Greek "k." Harnack located Ariacin geographically as follows: "What is meant is of course Ἀριακή (*Ariake*), a region on the west coast of India."[61] But is this identification justified?

Strabo speaks of the region west of the River Indus called Aria from the River Arius, and of the region called Ariana to which belongs Arachosia.[62] It is from this region that the Aryans immigrated into the Indian subcontinent. Northern India where they settled is called in Sanskrit *Ariakam/ āryakam*. It is also called *Aryavarttam*, the realm of the Aryans, understood as distinct from the region of the Dravidians in South India. Thus, for ex-

[61] Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4. Auflage, Leipzig: Hinrichs, 1924, II, p. 537.

[62] Strabo, *Geography*, 11, 10, 1, H. L. Jones, ed. LCL, vol 5, pp. 276-279.

ample, Buddhaghosha (5th c. A. D.) in his book *Samantapāsādika* speaks of languages that are Aryan and non-Aryan, qualifying the Magadha language as Aryan (*āryakam*), which is distinct from the "non-Aryan" (*anāryako*) languages like "the Andhra (Telugu), Tamil, etc. (*āndhra-damilādi*)" of South India.[63] Origen's *Ariakin* probably refers to the same *Aryakam* or *Ariake* mentioned in Periplus as a region east of the estuaries of the Indus. Harnack's identification of *Ariake* with Ariacin, a region on the west coast of India is all too narrow and would not fit into a series of peoples starting with the Chinese (Seres). Origen does not say that the gospel had not yet been preached among the Indians or in India. Instead, he specifies a part of India (Ariakin) as not yet evangelized, thereby implicitly affirming that the gospel had been preached elsewhere in India, in non-Aryan India (that is, Dravidian India or South India). This mention of the realm of the Aryans, and not of India as a whole, is significant. It confirms the attestation of Pantaenus, who visited India and met with Christians there, that is, in South India. Origen could not have been ignorant of this fact, although he was only a boy then, but later he surely had access to the copy of the Aramaic Gospel of Matthew brought by Pantaenus from India. In short, Origen cannot be understood to assert that the gospel had not yet been preached in India; rather he seems to affirm this implicitly, confirming the report of Pantaenus.

A further consideration is the defective state of the Latin text in which Origen's commentary has reached us. There is a lacuna. The last clause "*audierunt Christianitatis sermonem*" lacks a subject, which should be in the nominative plural. Hence it would not be enough to supply a name in the *accusative* in continuation of *nec apud Seras nec apud Ariacin nec apud NN*. To illustrate with an example, "nor among the Chinese, nor among the Ariacin nor among the Vietnamese." The finite verb *audierunt* ("have heard") requires a subject in the nominative plural either in a negative sentence or in an affirmative sentence. This leaves room for an understanding in agreement with the Alexandrian tradition about Pantaenus meeting with Christians in South India. Unlike the Aryan India (*āryakam*, Ariakin) the name Dravida or Deccan (*dakshina*) for South India was not so well known in the classical Western antiquity. Even if Origen knew it and used it, it would probably not have been understood generally and could easily have given rise to scribal errors. It is possible that the lacuna in our text is

[63] āryakam nāma āryapōharō magadha bhāśa, milēkkakam nāmayō kōpi anāryako āndhra-damilādi. Cited from Kerala History Association, *Kerala Caritram* (Malayalam, *Kerala History*), vol. 2, "Buddhism and Jainism," p. 333.

due to some such scribal error. This must, however, remain a hypothesis in the present state of our textual history.

7. *Athanasius about Christians in India*

Athanasius, Bishop of Alexandria, also spoke of Christians in India. In a letter addressed to the bishops of Africa ca. 367 Athanasius defends the christological dogma taught by the ecumenical council of Nicea against the Arian heresy promoted by certain local councils. In favour of the truth of the Nicean dogma he notes that whereas the heresy is narrowly circumscribed, the Nicean faith has filled the ecumene (the Roman Empire) and is found farther beyond. "The Christians in India have acknowledged (ἔγνωσαν) this faith as well as those of several other foreign ("barbarian") peoples."[64] Athanasius could not have mistaken India for some other country like Ethiopia, which was of post-Nicean evangelization and would not add weight to his argument unlike India, whose "philosophers" had solicited Alexandria in the second century to send theologian Pantaenus.

This marks a continuity in the Alexandrian tradition about Christianity in India starting with Pantaenus in the second century, carried on by Origen in the third century and confirmed by Athanasius in the fourth century. The reports about Pantaenus attesting Christian presence in India in the second century affirm indirectly also the apostolic origins of Christianity in India. Origen, who could not have been ignorant of this, mentioned Ariakin (Aryan India) as an example of countries where the gospel had not yet been preached, which is to imply that in Dravidian India or South India the gospel had been preached. Athanasius confirms this by speaking of the Nicean faith of the Christians in India.

Conclusion

In the study of Christian origins in India the patristic report about the Alexandrian scholar Pantaenus visiting Christians in India in the second century deserves close study. There is an initial problem, however, regarding a certain confusion in antiquity between India and Ethiopia/Arabia. This confusion was, however, more terminological than real inasmuch as standard geographers and knowledgeable Christian writers like Eusebius and Jerome did clearly tell these countries apart. Because of the frequent

[64] Athanasius, *Epistula ad Afros*: "Hanc indi, hanc quotquot apud barbaros alios christiani sunt, agnoverunt" (PG 26: 1032 B). For the Greek original see also *Athanasius Werke* Bd. II / 8, Berlin: Walter de Gruyter, 2006, p. 324. I owe this reference to the courtsey of Enrico Cattaneo, S.J.

and intense contacts between India and the West we can be sure that these scholars could identify India unmistakably and tell it apart.

Pantaenus of Alexandria, who was invited to visit India in the second century, attested to have met with Christians there, who reported their Christian origins in the apostolic times. This Alexandrian witness complements the tradition of the Thomaschristians of South India who trace their Christian origins to the apostolic times. Their gift of a copy of the Aramaic Gospel of Matthew to Pantaenus, said to have been given to their ancestors by the Apostle Bartholomew, is no cogent reason to replace the Apostle Thomas as the evangelizer of India with the Apostle Bartholomew.

Origen is often understood as an authority denying Christian presence in India at his time, which makes him contradict Pantaenus. This should be a caveat in interpreting Origen. Actually he does not say that the gospel had not yet been preached in India but in Aryan India (*Ariakin*), that is North India, which implies that the gospel had been preached in South India. Thus Origen supports the Alexandrian tradition witnessed to earlier by Pantaenus and confirmed later by Athanasius. Those who see a late origin of Christianity in India in the fourth century or later must feel challenged by this early Alexandrian tradition, according to which Christian origins in India date back to the second century and even beyond to the apostolic times.

Pontifical Oriental Institute George Nedungatt, S.J.

SUMMARY

The question of Christian origins in India is usually discussed taking as the point of departure the third century apocryphal *Acts of Thomas*, and the conclusion is historical uncertainty. But a different starting point, which is historically earlier and more certain, is to be found in the early Alexandrian tradition represented by Pantaenus, Origen and Athanasius. Pantaenus visited India ca 180-190, and, according to the accounts by Eusebius and Jerome, met with Christians there who reported Christian origins from the apostolic times. However, the terminological ambiguity about India, sometimes confused with other countries like Ethiopia or Arabia in antiquity, has prevented many in the past from regarding the report of Pantaenus as unequivocal. This question has been researched by scholars like Albrecht Dihle, who concludes that Eusebius and Jerome can certainly be trusted to know the real India. Another difficulty is often seen in a text of Origen, who is usually understood to exclude India from the countries in which the gospel had been preached by his time. The present study shows that what Origen affirmed was that the gospel had not yet been preached in Aryan India, which is to imply that it had been preached in non-Aryan India or South India. In the following century Athanasius declared that the Christians in India professed the Nicean Christological faith. Thus there is continuity between Pantaenus, Origen and Athanasius in the Alexandrian tradition about early Christianity in India, which complements and supports the Thomaschristian tradition about Christian origins in India in apostolic times.

Mark M. Morozowich

Jerusalem Celebration of Matins and the Hours in Great Week from Monday to Wednesday[1]

Great Week evokes a somber, serene, and solemn liturgical experience for Christians as the historical reality of our salvation unfolds anamnetically throughout the various liturgies of the week. In short, the unitive celebration of our salvation wrought in Jesus Christ becomes celebrated liturgically: this process, well underway in the third century, solidifies in the fourth-century with the strong influence of the stational celebrations in Jerusalem. This study examines the genesis and development of the liturgical celebrations of matins and the hours from the fourth-century *Diary of Egeria* to the tenth/eleventh-century so-called *Anastasis Typikon*. A careful examination and presentation of the actual services provides a more accurate insight into the ethos of their liturgical commemorations as well as a sense of the early church's self understanding of the purpose and meaning of these particular celebrations. It also yields a deeper insight into the structure of the services and their various forms through the centuries. Although the meager evidence of these services in the first few manuscripts might warrant a cursory presentation, this study tries to pres-

[1] Abbreviations:
Bastiaensen, *Observations* = A. R. Bastiaensen, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'itinéraire d'Égérie* (Latinas Christianorum Primæva 17) Nijmegan 1962.
Bermejo Cabrera = E. Bermejo Cabrera, *La Proclamación de la escritura en la liturgia de Jerusalén: Estudio Terminológico del 'Itinerarium Egeriae'* (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior 37) Jerusalem 1993.
Égérie, *Journal de Voyage* = Égérie, *Journal de Voyage (Itinéraire)*, Introduction, texte critique, traduction, notes index et cartes par P. Maraval (SC 296) Paris 1982, 15-27
Frøyshov, Tome I, Tome II = Stig Ragnvald Frøyshov, *L'Horologe « Georgien » du Sinaiticus Ibericus 34*. Tome I: *Edition et traduction;* Tome II: *Commentaire.* (Ph.D. diss.) Université Paris Sorbonne; Institut Catholique de Paris; Paris, corrected version 2004.
Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα*, = A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, vol. 2, St. Petersburg 1894.
Taft, *The Liturgy of the Hours* = R. F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today,* Second Revised Edition, Collegeville 1993.
Tarchnišvili, *Grand lectionnaire*, 188, 189 = M. Tarchnišvili, *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem V-VIII siècle* (CSCO 188, 189) Louvain 1959.

OCP 77 (2011) 423-447

ent what is known about the celebrations in order to establish a clearer picture of daily prayer during Holy Week.

The Diary of Egeria

Egeria, a pilgrim nun, who travelled to Jerusalem and recorded her experiences, provides an invaluable record of the liturgical celebrations in her diary that can be dated to AD 381-384.[2] Her descriptions of Monday, Tuesday, and Wednesday of Great Week provide a general skeletal view not uncommon to other days in her journal. These first three weekdays of Great Week share a common structure and are not thematically charged with specific accounts for particular days. The evening service is included here since it contains the most detail and will be important for cross reference purposes. A comparative look at the overall schema reveals their similarities:

Egeria: Great Monday, Great Tuesday, Great Wednesday[3]

Monday	Tuesday	Wednesday
32.1-2	**33.1-2**	**34**
Cockcrow		
9 o'clock		
Midday		
3 o'clock (*gather in Martyrium*)		
Sing hymns and antiphons; readings for the place and day		
Prayers in between		
7 PM Lucernae		
Dismissal (*in Martyrium*)		
Bishop process with Hymns (*to the Anastasis*)		
One hymn		*Bishop enters cave and stands within the screen. A Priest, before the screen reads the* Gospel about Judas going to the Jews and the setting of the sum Mt 26:14-15
One prayer		

[2] Égérie, *Journal de Voyage*, 15-27.
[3] Égérie, *Journal de Voyage*, 274-278.

Catechumens are blessed		
Faithful are blessed		
Dismissal in Anastasis		
×	*Procession to church on Mt Eleona*	×
	Bishop enters cave were Jesus taught	
	Bishop reads passage about: "See that no man lead you astray." "Videte, ne quis uos seducat." Mt 24:4	
	Prayer	
	Catechumens are blessed	
	Faithful are blessed	
	Dismissal	

Egeria's description focuses on three liturgical units: cockcrow or morning prayer, 9AM and mid-day. She states that they retain the same order as throughout the entire Quadragesima. Egeria's description of the liturgical day begins at cockcrow (*de pullo primo*[4]) with vigil by monks and virgins,[5] with some lay people,[6] who have gathered outside the Anastasis. Egeria indicates that they sing hymns, responsorial and antiphonal psalms, after which there is a prayer.[7] This obviously private prayer service indicates a distinction between the cathedral office and the monastic office in the fourth century in the Jerusalem church.[8] Her description continues at sunrise, when the bishop and the rest of the clergy appear for the celebration of Matins.[9] This schematic structure indicates the general daily Matins service in Egeria:

[4] For a detailed explanation of this term see: Bermejo Cabrera, 247-52 & Bastiaensen, *Observations*, 174-76.
[5] The technical term *monazontes* is described in detail: Bermejo Cabrera,452-3.For an overview of this type of service see Frøyshov, Tome II, 615-620.
[6] Égérie, *Journal de Voyage* 24:1, 234.
[7] Égérie, *Journal de Voyage* 24:1, 234-236.
[8] For a detailed discussion of cathedral and monastic structures of Hagiopolite liturgy see: See also: Taft, *The Liturgy of the Hours*, "Part I: The Formation of the Tradition;" Id., "*Quaestiones Disputatae:* The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited," OC I = 81 (1997) 1-35, II = 82 (1998) 53-87; P. F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, New York 1982; O. Strunk, "The Byzantine Office at Hagia Sophia," in *Essays on Music in the Byzantine World*, New York 1977, 112-150; J. Mateos, "L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce," OC 47 (1963) 53-88; Id., "La vigile cathédrale chez Égérie," OCP 27 (1961) 281-312.
[9] Égérie, *Journal de Voyage* 24:1, 234-236.

Egeria – General Matins Structure
People start the Morning Hymns (Psalmody)[10]
Bishop and clergy enter the cave, inside the first chancel
He prays for all, remembers the names of some
He blesses the catechumens
He prays
He blesses the faithful
He goes outside the chancel
All the faithful come up to receive his blessing
Dismissal

This basic liturgical structure helps to situate practices in both the *Georgian Lectionary* as well as the so-called *Anastasis Typikon*. The entrance of the bishop with the clergy signals the beginning of the official public or cathedral part of daily Matins.[11] Mateos and others argue that the term *oratio*[12] (prayer) is meant to include also psalms and canticles, thus indicating psalms in Egeria's description of Matins. The term blessing is utilized to indicate prayers over the faithful and over the catechumens as well as the liturgical action itself.[13] The blessing that the Bishop imparts to all of the faithful is characteristic of Eastern liturgies, signifying a personal connection, and its remnants are seen in today's Liturgy, e.g., the inclination prayer.[14]

Egeria's description of the Lenten services for Monday of Quadragesima furnishes the model for the liturgy of the hours throughout the period

[10] J. Mateos, "La vigile cathédrale chez Égérie," OCP 27 (1961) 284. Bermejo Cabrera comments: "... hay que concluir que los *mantutini ymni* son *psalmi*, y a caso también *antiphonae*," 66. See also the detailed descriptions of Egeria for Sunday, Égérie, *Journal de Voyage*; J. Wilkinson, translator, *Egeria's Travels.* Third edition, London 1999..

[11] Bermejo Cabrera, 135; Frøyshov, Tome II, 328-93.

[12] J. Mateos, "La vigile cathédrale chez Égérie," OCP 27 (1961) 299-301. For a detailed presentation of the term and the different ways that Egeria utilizes it see: Bermejo Cabrera, 108-112. For a philological explanation of this term in Egeria see: Bastiaensen, *Observations*, 89.

[13] "La *benedictio* en las sinaxis de los *singuli dies* es impartida distintamente sobre los catecúmenos y después sobre los fieles que inclinan la cabeza a la monición del diácono. Antes de cada monición una *oratio*. A veces, sobre todo en la liturgia ordinaria, la *benedictio* deriva después en la bendición particular cuando *omnes* accedent *ad manum episcopi*. Este es más bien un elemento afectivo-devocional." Bermejo Cabrera, 132.

[14] R. F. Taft, "The Inclination Prayer before Communion in the Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom: A Study in Comparative Liturgy," *Ecclesia Orans* 3 (1986) especially pages 29-31 for the early historical development.

of the Great Fast.[15] Egeria states that the Lenten services are the same as the rest of the year, except for the addition of Terce[16] at nine o'clock, which is a duplication of the noon service.[17] She does not provide any details for the noon service during the Great Fast, so we rely upon the normal annual cycle.[18] Her incomplete description provides a general skeletal presentation of the normal Sixth and Ninth Hours:

***Diary of Egeria 24:3* – Sixth and Ninth Hour**[19]

Anastasis Church
Psalms
Antiphons
The Bishop is summoned and enters through the screen, into the cave
Prayer
The Bishop blesses the faithful
The Bishop exits the cave and the faithful come to receive his blessing

This schema of the Sixth and Ninth Hours[20] presents a structure of prayer and blessing similar to Matins, except for the explicit mention of psalmody. Indeed, this simple psalmodic structure forms the foundation of the liturgy of the Little Hours even today. No further details are provided to illustrate the specific contents of the Hours on Monday to Wednesday of Great Week.

This overview of Egeria provides a snapshot of the early liturgical patterns in Jerusalem throughout the year and specifically during the period of the Great Fast.[21] This background elucidates the material taken for granted in Egeria's description of Monday to Wednesday of Holy Week

[15] "Item secunda feria similiter de pullo primo ad Anastasem itur sicut et toto anno, et aguntur usque ad mane, quae semper. Denuo ad tertia itur ad Anastasim, et aguntur que toto anno ad sextam solent agi, quoniam in diebus quadragesimarum et hoc additur, ut et ad tertiam eatur. Item ad sextam et nonam et lucernare ita aguntur, sicut consuetudo est per totum annum agi semper in ipsis locis sanctis. " Égérie, *Journal de Voyage* 27:4, 260.

[16] For a complete terminological discussion of "Hora tertia" see: Bermejo Cabrera, 265-8.

[17] Bermejo Cabrera, 265.

[18] Égérie, *Journal de Voyage* 24:3, 237. Wilkinson, *Egeria* II 24:3, 153.

[19] As noted above, the third hour is the same as the sixth during Lent. For the text of the description of the sixth hour see: Égérie, *Journal de Voyage* 24:3, 237; Wilkinson, *Egeria* II 24:3, 153. For a more complete development of these hours see: Bermejo Cabrera 67-72.

[20] For a complete terminological discussion of "Hora sexta" see: Bermejo Cabrera, 269f and for "Hora nona" see: Ibid., 271-3.

[21] For the period predating Egeria see: Taft, *The Liturgy of the Hours*, Chapters 1 & 2, 3-29; and P. F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, New York 1982, chapters 2 & 3, 23-71.

and provides a more complete picture to contextualize the few descriptions given. Egeria's meager evidence provides few details. Certainly there was a normal pattern of communal prayer including a stational liturgical celebration. The unique scriptural elements develop the theme of betrayal and concomitantly the need for faithfulness to the Christian gospel message. The rationale for this message of faithfulness remains unclear, perhaps it stems from baptismal catechesis and the need to instill fidelity among the baptized, perhaps even in a polemical stance against other sects that were in competition. This thematic evidence, especially the accentuation upon Judas provides an interpretive clue for understanding future developments.

Armenian Lectionary and Georgian Lectionary

The *Armenian Lectionary*,[22] dated AD 417-439,[23] contains the closest references to the *Diary of Egeria* and often helps to fill in details, especially with regard to scriptures cited. However, for Matins and the Hours, the *Armenian Lectionary* provides no elaboration. The next document, the *Georgian Lectionary* edited by Tarchnišvili as a critical composite edition from four manuscripts and two fragments.[24] The four manuscripts are the *Paris Georgian 3* (G-P),[25] *Sinai Georgian 37* (G-S),[26] *Mestia Museum 635*, a manuscript from the church of St. George at Lahil (G-L),[27] and the *Kala Manuscript* (Ka).[28] Leeb's study sets the accepted date of the material in

[22] See A. Renoux, *Le Codex Arménien Jérusalem* 121. I. *Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine: Lumières nouvelles*, PO 35.1 (Turnhout 1969) for an overview of the entire project. The interlinear presentation of the manuscripts proper is in A. Renoux, *Le Codex Arménien Jérusalem 121*. II. *Édition Comparée du texte et de deux autres manuscrits*, Introduction, textes, traduction et notes par A. Renoux, PO 36.2 (Turnhout 1971).

[23] Renoux, *Jérusalem 121*, I, 181. This conclusion follows Renoux's lengthy analysis of evidence presented from various sources. The entire argument, with quotes from other authors, is presented from 169 – 181. See also Renoux, "Liturgie arménienne et liturgie hiérosolymitaine," in *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (BELS 7) Rome 1976, 275-288276-278. This work has been validated in 1989 by C. Renoux, "Retracer l'histoire du *Lectionnaire de Jérusalem* entré en Arménie et éditer les plus anciens témoins de son évolution, telles étaient nos perspectives dès 1969; elles n'ont pas changé." Renoux, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie/ Le čašoc'* (PO 44.4) Turnhout 1989, 419.

[24] M. Tarchnišvili, *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem V-VIII siècle* (CSCO 188, 189, 204, 205) Louvain 1959-1960.

[25] Tarchnišvili, *Grand lectionnaire*, 188, vi.

[26] Tarchnišvili, *Grand lectionnaire*, 188, vii.

[27] Tarchnišvili, *Grand lectionnaire*, 188, viii-ix.

[28] Tarchnišvili, *Grand lectionnaire*, 188, x.

the various manuscripts between the fifth and eighth centuries.[29] These manuscripts contain the first detailed description of Matins for Monday, Tuesday, and Wednesday of Great Week as well as the Vespers service. Scripture readings feature a predominant role in these descriptions as well as references to other hymns.

The *Georgian Lectionary* provides no complete description of Matins. Helmut Leeb's, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)*, provides a basic structure of Matins. Leeb's incomplete outline includes such elements as Psalm 50 or 62, Old and New Testament Odes, a morning hymn, the Lauds Psalms 148-150, and the Great Doxology.[30] Leeb does not contend that these elements were constitutive of the Georgian tradition; rather, he focuses upon the material present in the Lectionary itself, specifically during Holy Week. Stig Frøyshov's study of the *Georgian Horologion Sinai 34* provides an almost contemporaneous account to the *Georgian Lectionary*. Frøyshov dates this lectionary to the middle of the tenth century.[31] This horologion enables a more complete reconstruction of general liturgy of the Hours in the Georgian literature. In particular, Frøyshov's detailed reconstruction of the Matins service provides the general skeletal order and contains the normally expected elements.[32]

***Sinai 34* – Matins Schema**[33]
4 Fixed Psalms
Tsardgomai
Patristic Reading
Ps 50 followed by the prayer at Ps 50
Kanon 9 Odes
Prayer to the Theotokos (2nd prayer)
Exapostilarion (*Gamoavline*) (Psalmody, with some hymnody)
Pss 148-150: dasadebelni (hymnody, stichera)
Prayer at Pss 148-150
Gloria in excelsis
Catholic litany (*kvereksi*) with prayer
Conclusion

[29] For the complete discussion see Leeb H., *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)* (Wiener Beiträge zur Theologie, 28) Vienna 1970, 26-31.

[30] Ibid, 184.

[31] See his comprehensive dating: Frøyshov II, 213-217.

[32] Frøyshov II, 510-529.

[33] Frøyshov II, 510.

Procession to the Cross
Procession – Litie
Insistent Litany
2 Dasadebelni[34]
Dismissal Prayer (Trinitarian)

This structural overview contextualizes the examination of the individual days that follow: this study focuses upon the actual content presented for Monday to Wednesday of Great Week. Great Monday Matins follows the normal pattern and only indicates a few special Psalms and a reading from the Gospel of Mark:

§598 Georgian Lectionary Great Monday: Holy Monday Matins[35]			
S	L	P	Ka
§599 Dignos nos fac...			
Psalm (Passion tone): Laetare ad Dominum usque ad corde tuo ... Stichos: Manifest. coram Domino			
Gloria in excelsis...			
Go to the altar			
Psalm (Tone 8) Ps 64:6 Stichos Ps 64:1-3			
§600 Mark 11:12-26	Matthew 21:18-23		
Holy God and then all according to the order			

These references actually occur at the end of Matins with the entrance of the Bishop to the altar.[36] Frøyshov indicates that Ps 64 is the normal Psalm taken at processions for the reentry into the church.[37] The two variant Gospel lections, Mark 11:12-26 and Matthew 21:18-23, are two different versions of the same Gospel themes, with the exception of the addition in Mark of the cleansing of the temple as well as the chief Priests and Scribes conspiring against Jesus in Mk 11:15-19. So the central common focus in this section is the cursing of the fig tree. The service would then proceed as normal with a typical dismissal.

Great Tuesday follows the same general structure as seen in the Great

[34] A dasadebeli is an ambiguous term, since it may signify both a psalm verse and a troparion/sticheron.

[35] Tarchnišvili, *Grand lectionnaire*, 189, 85.

[36] Frøyshov, Tome II, 526.

[37] Frøyshov, Tome II, 512 & 528.

Monday *Georgian Lectionary* order. Though the psalms differ and the Gospel reading is taken from Luke.

§609 Georgian Lectionary Great Tuesday Matins (eadem hora)[38]			
S	L	P	Ka
Psalm (*in eodem modo*) 75:5 *Stichos* Ps 75:9			
Gloria in Excelsis Deo			
Psalm (tone 6) 24:1, *Stichos* Ps 24:3-5			
§610 Luke 12 :35-39	John 12:24-41		
Sticheron			
Holy God and then all according to the order			

This Lukan pericope focuses on the importance of a vigil and attendant waiting. Perhaps this accentuation upon vigil underscores the ethos of vigil being encouraged at this time. The Johannine divergent reading in G-L and G-P accentuates that the hour has come for the glorification of Jesus. This theme of entering into the moment of glory fits well with the general conceptualization of Great Week.

The final day of our study, Great Wednesday in the Georgian Lectionary supplies the standard structure, but it has an interesting variation on the Gospel lections.

§616 Georgian Lectionary Great Wednesday Matins (eadem hora)[39]			
S	L	P	Ka
Ps 62:8 Stichos Ps 62:9 (*L adds* passionis)			
Gloria in Excelsis,			
Psalm (tone 6) 117:21-22 Stichos 117:23			
§617 John 12: 20-50	Mark 14:1-11	Luke 13:31-35	

The Psalmody indicated for Great Wednesday includes Ps 62:8 with verse 9 which speaks of the reign of God and then Ps 117:21-22 with verse 23. Ps 117 is very rich in the theology of the messiah. The differences in the manuscripts between the Gospel lections include two different synoptic lections and one from John: G-S indicates John while G-L indicates Mark and G-P, Ka indicate Luke. Mark 14:1-11 identifies the premeditation of Jesus' death, his anointing in Bethany as well as the betrayal of Judas. The Lukan passage 12:31-35 contains the warning against Herod and the

[38] Tarchnišvili, *Grand lectionnaire*, 189, 87.

[39] Tarchnišvili, *Grand lectionnaire*, 189, 88.

lament over Jerusalem. John 12: 20-50 deals with his discourse about the moment of his glory arriving, as well as his own death, the unbelief of his followers and the importance of receiving the words of Jesus and acting upon them. This very divergent choice of Gospel passages suggests the relative novelty as the readings are in flux. Little more can be said about the exact dating or provenance of these particular Gospel lections.

The *Georgian Lectionary* material provides sparse information, but it indicates the theme being celebrated on each day. The standard references also point to the similarity of liturgical structures for Monday to Wednesday. These commonalities, already seen in Egeria, support the argument for the strong similarities for these three days of Great Week.

Anastasis Typikon

The tenth-century so-called *Typikon of the Anastasis* or *Holy Cross 43* contains a very developed and complete description of the services for Monday to Wednesday of Great Week.[40] *Holy Cross 43* provides complete texts of hymns and prayers: it deepens our understanding of the heretofore sparse descriptions provided in our source material, especially for the various Hours. This study commences by examining the structure of Matins for each day in comparison with the previously studied manuscripts. *Holy Cross 43* also contains descriptions for the First, the Tritoektî (Third/Sixth Hour), and the Ninth Hours[41] that were not described in any other Jerusalem manuscript to date. These Hours will be treated as a part of this study.

The general structure of Orthros (Matins) in *Holy Cross 43* contains the basic complete service. In fact, many similarities exist with the modern Byzantine celebration of Orthros[42] as well as a continuation of the limited structure already demonstrated in the *Georgian Lectionary*.[43] A unique aspect of this Matins service is that after having celebrated in the

[40] For the complete text see: Papadopoulos-Kerameus. For a concise overview see: Arranz, M., "Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine – Byzance – Russie: Essai d'aperçu historique," in *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (BELS 7) Rome 1976, 58. The evaluation of the date is in accord with Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (OCA 193) Rome 1972, 13. See also: S. Janeras, *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine* (Studia Anselmiana 99) Rome 1988. 40.

[41] Taft, *The Liturgy of the Hours*.

[42] See Chapter 17, "The Byzantine Office," in Taft, *The Liturgy of the Hours*, 273-291, especially 279-282 for his schematic presentation of Matins. Two of Taft's four major divisions of today's Matins [I. Royal Office, II. Nocturns, III. Cathedral Vigil, and IV. Morning Office], parts III and IV are readily identifiable in the *Anastasis Typikon*'s schema.

[43] See also: Frøyshov, Tome II, 510-530.

Anastasis, its completion and dismissal take place following a procession to Golgotha, which had been enclosed by a small chapel since AD 614.[44] The *Anastasis Typikon* proscribes Psalm 50, a central Orthros Psalm, for each service from Monday to Wednesday. Psalm 50 has been a part of Matins from the fourth century.[45] A characteristic of the Matins service is the Canon, developed by at least the seventh to eighth centuries,[46] which replaced the original biblical canticles. Monday and Wednesday of Great Week indicate odes 1, 8, 9 while Great Tuesday Matins only has two odes, 1 and 9. The *Anastasis Typikon* indicates that the First Hour follows immediately, but it will be treated as a separate liturgical unit.

Each day will be presented consecutively in order to develop its particular theme: the study follows the normal pattern of the day commencing with Matins and then each hour. The schema includes the beginnings of the various hymns in order to facilitate comparisons and to provide a thematic conceptualization of the particular service. Relationships to other days will be noted throughout the examination of each individual day. The schematic presentation of the contents in the *Anastasis Typikon* accentuates the overall structure of the particular liturgical service. The schema includes the incipit of hymns, select rubrics and the scriptural readings.

Great Monday – Matins[47]
At the Alleluia kathisma also on Tuesday and Wednesday
(tone 8): Ἰδοὺ ὁ νυμφίος ἔρχεται
Stichology at Orthros, third hour and sixth hour; no stichology at first hour and ninth hour.

[44] Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusaleme: Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato,* Vol. I "Testo" Jerusalem 1981, 98-100 and Table 2, 201.

[45] For a complete history see: Taft, *The Liturgy of the Hours*, 75-91. See also: J. Mateos, "Quelques problèmes de l'orthros byzantin," POC 11 (1961) 31.

[46] For a complete discussion regarding the development of the Canon and its predeces-
sor, the Canticles consult: Arranz , "Les prières presbytérales des matines byzantines: 2^{de}
partie – Les manuscrits," OCP 38 (1972), 104; Mateos, "Quelques problèmes," especially foot-
note 48 on page 32; Raes, "Note sur les anciennes Matines byzantines et arméniens," OCP 19
(1953) 209; H. Schneider, "Die biblischen Oden im christlichen Altertum," *Biblica* 30 (1949)
28-65, 239-272, 433-452, 479-500.;" O. Strunk, "The Byzantine Office at Hagia Sophia," in id.,
Essays on Music in the Byzantine World, New York 1977, 112-150; reprinted from id., DOP
9-10 (1955-56) 134; and Taft, *The Liturgy of the Hours*, 283f. See also, J. van Rossum, "Roma-
nos le Mélode et le *Kontakion*," in A.M. Triacca & A. Pistoia, *L'Hymnographie: Conférences*
Saint-Serge XLVIe Semine d'études liturgiques, Rome 2000, 93-104 and Auzépy, "De la Pales-
tine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène," *Travaux et*
Mémoires 12 (1994) 183-218.

[47] Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 32-42.

Stichology "Πρὸς σέ, Κύριε, ἦρα τὴν ψυχήν." Ps 24:1 Kathisma (tone 1) at the Angelic Chorus: "Ἀόρατε κριτά" Doxa. Homoion: "Τὰ πάθη τὰ σεπτὰ..."
The reading of All-Good Joseph
Stichology "Ἀγαλλιᾶσθε δίκαιοι" Kathisma (tone 8) "Τῶν παθῶν τοῦ Κυρίου..." At the Doxa (idiomelon) "Ὁ ἐν σοὶ σκηνώσας..."
Immediately the reading,
Stichology "Κύριε μὴ τῷ θυμῷ σου"(Ps 6:2) Kathisma (tone 8) at the "Ἐπέστη ὁ καιρὸς..." At the Doxa : "Ἐκ πάσης ἀπειλῆς"
A reading
Ps 50 (tone 8) Ἐπίστρεψον, μετανόησον... (tone 8) Αἰνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε...
Triodion bearing the acrostic "Τῇ Δευτέρᾳ": Ode 1 (tone 2): "Τῷ τὴν ἄβατον..."; (Καταβασία) "Τῷ τὴν ἄβατον." Kondakion (tone 1) Τὰ πάθη μυστικὰ...; Oikos: "Ἀπεριγράπτως..." Ode 8: "Ἔφριξε παίδων εὐαγῶν..." Thesis: "Τῷ δόγματι τῷ" *And immediately the kondakion* (tone 8) at the Ὁ Ἰακὼβ ὠδύρετο... Oikos "Ἐπὶ τὸν ὀδυρμὸν νῦν προσθήσωμεν..." Ode 9: "Ἐμεγάλυνας, Χριστέ..." Thesis: "Ἡ τὸν ἀχώρητον Θεόν"
Exapostilarion (Tone 8) idiomelon: "Τὸν νυμφῶνά σου βλέπω..." Ἐρχόμενος ὁ Κύριος... Homoion. Theotokion: "Βεβαρυμένον ὄντα με..."
And immediately "Αἰνεῖτε τὸν Κύριον" (tone 1). Stichera at the αἴνους (tone 2) Χθές σε μετὰ βαΐων... Homoion: "Ἐγγίζει ὁ νυμφίος..." Homoion: "Προδοῦναι μελετᾷ σε..."
Other Stichera (tone 6) "Τῇ εὐπλαγχνίᾳ σου οἴκτειρον, Κύριε..." Homoion: "Τὴν ὑψηλόφρονα γνώμην ἀπέλασον ἡμῶν..." Homoion: "Πρὸς τὸ ἑκούσιον πάθος σου, Κύριε..."
At the Doxa (tone 8): "Τῆς ξηρανθείσης συκῆς..."
And now: "Δευτέραν Εὔαν τὴν Αἰγυπτίαν..."
Then the "Δόξα ἐν ὑψίστοις" up to "τοῖς γινώσκουσί σε." Deacon: "Σοφία." Prokeimenon (tone 8) Ps. 38:13 Verse: Ps 38:2

Gen. 1:1-13.
Prov. 1:20-33.
Is. 5:1-7
Prokeimenon (tone 8) Ps. 117:21-22 Verse Ps 117:23
Deacon: "Σοφία"
Archdeacon: Mt. 21:18-22:14
Καταξίωσον, Κύριε
Deacon: aitesis
Process to the Holy Skull while singing the sticheron (tone 5) : "Φθάσαντες, πιστοί...." Sticheron: "Ἐνεπλήσθημεν τῷ πρωὶ τοῦ ἐλέους"
At the "Δόξα καὶ νῦν" theotokion dogmatikon (tone 1): "Μονάδα τρισυπόστατον..."
"Ἀγαθὸν τὸ ἐξομολογεῖσθαι."

Modern commentators of the Byzantine Great Week celebrations speak of the Bridegroom services. Matins begins with the troparion Ἰδοὺ ὁ νυμφίος ἔρχεται... taken as well on Tuesday and Wednesday.[48] This troparion about the Bridegroom sets the tone for the week and accentuates the attentive waiting and holding vigil characteristic of the Great Week ceremonies. A curious reference to a reading from "τοῦ παγκάλου Ἰωσήφ"[49] "of the noble Joseph" provokes curiosity and by itself contains no clear referent. The history of the introduction of these patristic homilies into the liturgical services remains to be studied.[50] However, A. Ehrhard presents an exhaustive overview of the extant homiletic materials for the Greek Church from the beginning to the sixteenth century.[51]

Matins continues with another kathisma and then a second reading simply referred to as a reading without any more details.[52] Great Tuesday[53]

---

48 Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 32. "Behold, the Bridegroom comes in the middle of the night, and blessed is that servant whom he finds watching; but unworthy is the one whom he finds slothful. Take care then, my soul, not to be overcome with sleep, lest you be given up to death, and be shut out of the kingdom; but rouse yourself and cry: Holy, holy, holy are you, O God; through the Theotokos, have mercy on us." Translation adapted from Ephrem Lash (http://www.anastasis.org.uk/HWMonMat.htm).

49 Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 33.

50 For a cursory view of the various homiliaries see: R. Grégoire, "Les homéliares liturgiques des Églises d'Orient," *Melto* 4.2 (1968) 37-55.

51 Ehrhard, A., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche: Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Bd. I, II, III.1-2 (Texte und Untersuchungen 50, 51, 52) Leipzig 1937, 1938, 1943.

52 Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 33.

53 Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 53.

and Wednesday[54] both indicate a reading at this point, so it is clearly another reading meant to be here despite its obscure reference. The service continues with another kathisma and then moves directly to Ps 50 with accompanying Troparia. The Triodion follows and develops the themes of the passion or our Lord, His kenosis and work of redemption. At the conclusion of the Triodion, the Exapostilarion "Τὸν νυμφῶνά σου βλέπω...," common to both Monday and Tuesday of Great Week emphasizes the concept of the Bridegroom.[55] This Exapostilarion is utilized in the Evergitine Typikon for Monday to Thursday of Holy Week[56] as well as in contemporary practice.[57] The next components are the Psalms 148-150 with their stichera. The Glory to God in the highest follows with the Prokeimenon Ps 38:13 with verse Ps 38:2 that introduces three Old Testament readings. The creation account from Genesis 1:1-13 opens the readings accentuating the role of God as the creator. The next reading, Proverbs 1:20-33, accentuates the blessedness of those who follow the wisdom of God and dwell according to his plan. Isaiah 5:1-7 completes the Old Testament lections by developing the theme of the parable of the vineyard of the Lord and the fidelity or infidelity of the followers. The Prokeimenon, Ps 117:21-22 with verse Ps 117:23, introduces the Gospel reading from Mathew 21:18 – 22:14 that presents the theme of the kingdom of God through various parables. This reading develops the images presented in the Old Testament readings and clarifies what the authentic believer in Christ does.

The Kataxioson coupled with the aitesis marks the end of the service in the Martyrion and leads to the procession to Golgotha with the accompanying Troparia. A theotokion concludes this brief service and immediately they begin the First Hour.

Great Monday – First Hour[58]
Then is sung the first hour, without the three psalms
Alleluia (heavy tone), 3rd
Stichera 1: "Κύριε εἰσάκουσον τῆς προσευχῆς" Ps 142:1 Stichera 2: "Ἀκουστὸν ποίησόν μοι" Ps 142.8 Stichera 3: "Τὸ πνεῦμά σου τὸ ἀγαθὸν ὁδηγήσει" Ps 142:10 "Χρίστε, τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν τὸ φωτίζον"
At the Doxa at the "Ἱλάσθητι, ἀγαθὲ"
And the psalmists recite "Καὶ κατεύθυνον τὰ διαβήματά μου."
Troparion (tone 2): "Ἐν ψυχῇ συντετριμμένη..." Prokeimenon (tone 4)Ps. 125:1 Verse Ps 125:2
Ezekiel 1:1-20[59]
Prokeimenon (tone 6) Ps. 126:1a Verse Ps 126:1b
Then the "Τὰ διαβήματά μου κατεύθυνον," (Ps 118:133-35)[60] Trisagion Dismissal.

[54] Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα*, 68.

[55] "Τὸν νυμφῶνά σου βλέπω..." Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα*, 38. "Your bridal chamber, O my Saviour, I see all adorned, but I have no garment so that I may enter it. Make bright the mantle of my soul, O Giver of light, and save me!" http://www.anastasis.org.uk/HWMonMat.htm.

[56] А. Дмитрієвскиӣ, *Описаніе Литургическихъ Рукописей, хранящихся въ библіотекахъ Православнаго востока: Τυπικά, Частъ Первая: Памятники патріаршихъ уставовъ и ктиторскіе монастырскіе Типиконы*, Kiev 1895, 543,544, 545, 546.

[57] ΤΡΙΩΔΙΟΝ, Rome 1879, 622, 633, 643, 656; ΤΡΙΩΔΙΟΝ, Venice 1869, 346, 353, 359, 368; ΤΡΙΩΔΙΟΝ, Athens 1852, 464, 473, 481, 492.

[58] Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα*, 41-42.

The elimination of the three psalms at the beginning of the first hour marks an accommodation for Great Week indicating the ability to change the structure of these services, or perhaps the change conserves an older tradition.[61] The reading from Ezekiel, not indicated in our previous manuscripts demonstrates the importance of scripture within the Hours. Ezekiel 1: 1-20 describes a mystical vision of four living almost angel like creatures: they move in all directions and each of them has four faces. The reading from the book of Ezekiel is the common choice for Monday to Wednesday of Great Week. Psalms 142, 125, and 126 feature prominently in this hour. The First Hour forms a link between the Matins celebration and the reading of the entire Gospel of Matthew described at the Second Hour:

Great Monday – Second Hour[62]
At the second hour the protopriest gathers together with the archdeacon with two "μανουάλια" and two "χηροὺς" and "θυμιατόν."
Archdeacon: "Σοφία ὀρθοί"
The protopriest reads the entire gospel of Matthew, then signals and we sing the Tritoektî according to the hour with one kathisma.

[59] Papadopoulos-Kerameus lists this as Isaiah but it is clearly from Ezekiel.

[60] Fixed Old Testament verse common to the First Hour in *Evergetis*, *Sinai Greek 863* and *Messina Gr 115*. See: J. E. Klentos, *Byzantine Liturgy in the Twelth-Century Constantinople Synaxarion of the Monastery of Theotokos Evergetis (codex Athens Ethnike Bibliotheke 788)* University of Notre Dame Doctoral Dissertation, Ann Arbor: University Microfilms International 1995, 175.

[61] Frøyshov, Tome II, 512-13.

[62] Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα*, 43.

The reading of the entire Gospel of Matthew remains a unique aspect of the liturgy of Holy Week as seen in Jerusalem. In fact, the Anastasis Typikon directs for each of the four Gospels to be read from Monday to Thursday: Luke is the Gospel chosen for Tuesday,[63] Wednesday indicates the Gospel of Mark,[64] and, finally, the Gospel of John is recited on Holy Thursday.[65] So we have clear evidence for the practice of reading each Gospel in its entirety during Holy Week.[66] The minuscule reference to the Tritoektî indicates that it follows the normal pattern although it clearly states that one kathisma is taken.[67] The use of the term Tritoektî is yet another sign of Constantinople's influence on the Jerusalem services.[68]

The Anastasis Typikon describes the Ninth Hour of Great Monday in considerable detail. The description is closely linked with the Vespers but will be treated independently here as a part of the Liturgy of the Hours. This respect for its independent origin and the designation of it as a unique service, even though it is part of a continual description, warrants this separation for our investigation.

Great Monday – Ninth Hour[69]
Martyrion
There is no stichology; instead is read only the "Κρῖνον Κύριε" (tone 8). Deacon: "Εὐλόγησον δέσποτα." Priest: "Εὐλογημένη ἡ βασιλεία." Basilikarios "Κλῖνον Κύριε τὸ οὖς σου. Δόξα σοι ὁ Θεός." Psalm 85
Synapte
Troparion: "Ὁ ἐν τῇ ἐνάτῃ" and the theotokion "Ὁ δι' ἡμᾶς" Then the prokeimenon (tone 6) Ps 127:5, Verse: Ps 127:1
Reading: Ex.1:1-20.

[63] Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα*, 60.

[64] Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα*, 76.

[65] Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα*, 95-96.

[66] See also A. Дмитрiевский, *Богослуженiе страстной и Пасхалной седмицъ во св. Iерусалимѣ IX-X вв.*, Kazan 1894, 331-333.

[67] For a comprehensive explanation of this service, see M. Arranz, "Les prières presbytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantin," OCP 43 (1977) 70-93 and M. Arranz, "Les prières presbytérales des petites heures dans l'ancien Euchologe byzantin," OCP 39 (1973)," 53.

[68] "Das *Typikon der Anastasis* feiert am Gründonnerstag neben der Prim und der Non bereits die Trithektê, worin sich für Jerusalem darin eine Byzantinisierung seiner Liturgie sehr deutlich macht." S. Koster, *Das Euchologion Sevastianov 474 (X/XI Jhdt.) der Staatsbibliothek in Moskau* (Doctoral Thesis: PIO) Rome 1996, 36f.

[69] Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα*, 43.

Prokeimenon, (tone 6) Ps. 128:8b Verse Ps 128:1
Reading: Job 1:1-12
Then is said "Μὴ δὴ παραδῴης ἡμᾶς εἰς τὸν·" And Vespers immediately follows.

The Ninth Hour does not have the opening psalms as already indicated for the other Hours of Great Week. The interesting beginning with the "Blessed be the Kingdom,..." betrays the Constantinopolitan influence. The description of this Ninth Hour is closely linked with the Vespers that follows which is combined with the distribution of the Holy Gifts commonly known as the Liturgy of the Presanctified Gifts. The *Anastasis Typikon* does not officially refer to the evening services on Monday through Wednesday of Great Week as the Liturgy of the Presanctified Gifts. The scriptural lections, Exodus 1: 1-20 and Job 1:1-12 are unique to this service on Great Monday and they begin a succession of readings at the Ninth Hour that continue on Great Tuesday and Great Wednesday. Exodus 1:1-20 presents the story of the enslavement of Israel as the Egyptians became jealous and weary of the great number of Israelites. The reading from Job presents the righteous Job and the challenge from Satan that Job only worships God because of God's blessings. These two readings create the background for understanding the redemption of Jesus Christ and the mystery of his nuptial love for his people. Vespers then immediately follows and is the subject of a separate study.

Great Tuesday Matins follows the same basic pattern already witnessed for Great Monday. The entire text follows:

Great Tuesday – Orthros[70]
Kathisma "Alleluia"; (tone 8) "Ἰδοὺ ὁ νυμφίος ἔρχεται..."
Stichology "Σοὶ πρέπει ὕμνος ὁ Θεὸς ἐν Σιών" Ps 64:2 Kathisma (tone 1) "Τὸ βῆμα σου φρικτὸν..." Doxa Kathisma (tone 5) "Συντελείας τῶν χρόνων..." And now and forever": "Τὴν ἀνείκαστον χάριν..."
Then the reading from St. Ephrem on the second coming
Stichology "Ἐπὶ σοί, Κύριε, ἤλπισα": (Ps 30:2) Kathisma (tone 4) at the "Τὸν νυμφίον, ἀδελφοί..." Doxa (tone 8) "Τὴν ἡμέραν ἐκείνην τὴν φοβερὰν..." Now and forever... Σὲ καὶ τεῖχος καὶ λιμένα
Then the reading of St. John Chrysostom about the ten virgins

[70] Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα*, 52-59.

Stichology "Προσέχετε λαός μου" (Ps 77:1) Kathisma (tone 8) idiomelon: "Πρὸ τῆς ἀποφάσεως, Κύριε..." Doxa..., now and forever... "Ἡ νοητὴ πύλη τῆς ζωῆς..."
Psalm 50. Troparion (tone 6): "Τὰ πλήθη τῶν πεπραγμένων μου δεινῶν..." Doxa: "Τὴν ὑπερένδοξον τοῦ Χριστοῦ μητέρα..."
Kondakion (tone 2) "Τὴν ὥραν, ψυχή..." Oikos: Τί ῥαθυμεῖς, ψυχή μου ἀθλία...
Then the diodion bearing the acrostic "Τρίτῃ τε" (tone 2) Ode 8: "Τῷ δόγματι..." Thesis: "Ῥῆμα τυράννου," Kondakion (tone 8) idiomelon: "Ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς" and καλεῖται σύνθημα Oikos: Τὸν νοῦν ἄνψώσωμεν, τὴν φρένα ὑφάψωμεν...
A Reading[71]
Ode 9: "Ἡ τὸν ἀχώρητον Θεὸν..." Thesis: "Ψυχαῖς καθαραῖς"
Exapostilarion (tone 8): "Τὸν νυμφῶνά σου βλέπω" "Ἡ σάλπιγξ ἤδη ἤχησεν..." Theotokion: "Δέσποινα πάντων δέσποινα..."
Stichera at the Ainoios Stichera (tone 2): "Ὁ τῇ ψυχῆς ῥαθυμίᾳ..." Homoion (tone 2): "Ὅταν ἔλθῃς μετ' ἀγγέλων..." Homoion: "Τοῖς δεξιοῖς με προβάτοις..." At the Doxa (tone 4): "Τοῦ κρύψαντος τὸ τάλαντον..."
"Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ" Deacon: "Σοφία"
Prokeimenon (tone 4) Ps 34:1 Verse Ps 34:6
Ex. 19:10-18
Prov. 2:13-21
Hosea 4:1-6[72]
Prokeimenon (tone 6) Ps 34:11 Verse 34:12
Second deacon reads the gospel (Matt. 22:15-24:2)[73]
"Καταξίωσον, Κύριε"
Deacon: aitesis

[71] No reading is indicated for Great Monday, but there is one indicated before Ode 8 on Great Wednesday.

[72] There is a difficulty with tracking down the termination of this reading; there seems to be a variant reading here between this manuscript and the standard LXX.

[73] The Gospel ending contains a textual variant – the bit about the disciples being "amazed and they glorified God" isn't in the critical editions of Matthew.

Process to the Holy Skull singing Toparion (heavy tone): "Ἰδού σοι τὸ τάλαντον ὁ δεσπότης..." Doxa. Theotokion (heavy tone): "Θεοτόκε δέσποινα..." Then "Ἀγαθὸν τὸ ἐξομολογεῖσθαι" and there begins the first hour, as before.

The Great Tuesday Matins service maintains the basic structure of Great Monday with several notable distinctions. The references to the readings from the church fathers have more detail. The first reading indicates St. Ephrem and it speaks about the second coming. The second reading is from St. John Chrysostom regarding the ten virgins. The Canon indicated is a diodion (διῴδιον) — in other words it only contains odes eight and nine.[74] It bears the acrostic of Tuesday (Τρίτῃ τε). The special acrostic indicates that this two ode structure was envisioned and was not simply the result of circumstance. The rationale for only two odes for Great Tuesday verses the normal three odes sung on Monday and Wednesday remains intriguing. The Old Testament scriptural lections are not part of a continual reading from Monday. Exodus takes the place of the Genesis reading and Hosea takes the place of the Isaiah reading. The only continual lection from the previous Old Testament text is Proverbs 2:13-21. The New Testament Gospel lection continues Monday's pericope (Matt 22:18-22:14) by picking up at Matt 22:15 and then ends at Matt 24:2. It presents the woe to the Pharisees, the parable of the ten virgins, the talents, as well as the parable of the sheep and goats. These themes continue the celebration of Great Week as they instruct the faithful on the proper behavior of true disciples. This reading is contextualized with the Exodus 19:10-18 reading about the encounter with God, Proverbs challenging the people to live justly, and finally, Hosea who condemns the perverse ways of the people who ignore the will of God. These themes continue the message of Matins on Great Monday and fit well into the overall theme of preparation for Pascha on behalf of all and especially the catechumens.

The First Hour on Great Tuesday bears the same structure as Monday.

Great Tuesday – First Hour[75]
As before [on Monday]: "Alleluia," "Κύριε εἰσάκουσον," "Χριστὲ τὸ φῶς"
At the Doxa (heavy tone) Theotokion: "Ὡς ἔχουσα τὸ συμπαθὲς..."
Troparion (tone 1): "Τοῖς ἀμέτρως πταίουσι..." Psalm 129:7 Verse Ps. 129 :1
Ezek. 1:19-28

[74] Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 55.

[75] Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 59-60.

Psalm (tone 4) Ps. 130:3 Verse Ps. 130:1 "Τὰ διαβήματα" (Ps 118:133-35)[76] Dismissal

The Ezekiel reading continues from Monday with the next pericope. The choice of Ezekiel 1:19-28 completes the description by detailing a man upon a throne and then sets up the Great Wednesday First Hour reading which speaks of the call of the prophet. Ezekiel's heavy liturgical emphasis in his prophesy coupled with the accentuation upon a New Covenant make it an apt introduction to the reading of each particular Gospel that follows. Tuesday makes no reference to the Second Hour as Monday did, but it situates the Gospel within the Tritoektî

Great Tuesday – Tritoektî[77]
Stichology at the Tritoektî: "Κλῖνον" and "Ἀγαθόν"
Whole of Luke at the τετραευαγγέλιον just as we do on Monday.

The entire Gospel of Luke is read leading to the Ninth Hour. The Ninth Hour marks a difference in location. This follows Egeria's location for the completion of Vespers for Great Tuesday. So there is a continuation of the practice of being at the Eleona, but the order has been adjusted. This interesting location eludes to historicization, especially in light of the comment made at the beginning of the description of the Ninth that the Bishop reads the Gospel during Vespers in imitation of Jesus: "καὶ ἀναγινώσκει ὁ πατριάρχης τὸ εὐαγγέλιον, καθὼς καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν ἐνετείλατο τοῖς μαηταῖς αὐτου."[78] This reference establishes the expectations and reveals questions of historicization that are so prevalent in the Jerusalem liturgical tradition.

Great Tuesday – Ninth Hour[79]
Patriarch, with the clergy and the people, go to the holy Mount of Olives, and there the service is performed, and the patriarch reads the Gospel, just as Our Lord did with his disciples. And we sing the "asmatikos" ninth hour.
And after the "Ὁ ἐν τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ" and "Ὁ δι' ἡμᾶς γεννηθείς" Psalm (tone 6) Ps. 131:8 Verse Ps. 131:1 Reading: Ex. 2:5-10

[76] See note 60 above.

[77] Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 60.

[78] Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 60.

University of Notre Dame Doctoral Dissertation, Ann Arbor: University Microfilms International 1995, 175.

[79] Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 60-61.

Psalm (tone 4) Ps. 132:1 Verse Ps. 132:2
Reading: Job 1:13-22
Then "Μὴ δὴ παραδῴης." Then follows Vespers.

The similarities of Monday and Tuesday are clearly demonstrated with the common hymns: "Ὁ ἐν τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ" and "Ὁ δι' ἡμᾶς γεννηθείς." The Old Testament scriptural references continue the readings from Monday. Exodus further develops the story by introducing the figure of Moses who will deliver the Hebrews. The Job reading illustrates the affliction of Job and Job's righteous response of blessing the name of the Lord. These two readings continue the theme of the Messiah and notions of God's justice as distinct from that of human beings.

The Matins service of Great Wednesday opens with the same troparion at the Alleluia, "Behold, the bridegroom comes...." This last of this series of Matins continues the same basic structure that we have already witnessed for Monday and Tuesday.

Great Wednesday (Orthros)[80]
Kathisma at the Alleluia (tone 8): "Ἰδοὺ ὁ νυμφίος ἔρχεται" Stichology: "Κύριε εἰσάκουσον τῆς προσευχῆς μου" Ps 142:1 (possible alternate Ps 38:13) Kathisma (tone 2)"Ὡς μύρον σεπτὸν..." At the Doxa (tone 2): "Πρόσδεξαι, Κύριε, τὴν δέησιν ἡμῶν..."
Then the reading about "τῆς πόρνης" [?]
Stichology "Ἐξομολογεῖσθε τῷ Κυρίῳ, ὅτι ἀγαθόν" Ps 117:1 Kathisma (tone 3) at the "Πόρνη προσῆλθέν σοι..." Another at the Doxa (tone 3) at the "Βουλευτήριον παρανομίας..." Another at the "Both now and forever..." (tone 4) "Τὴν πολυθρήνητον ὁρμὴν τοῦ Ἰούδα..."
Reading concerning the betrayal of Judas
Stichology "Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου" Ps 109:1 Kathisma (tone 4) "Βουλευτήριον, Σωτήρ..." At the Doxa (tone 8) "Ὁ Ἰούδας τῇ γνώμῃ φιλαργυρεῖ..." "Both now and forever..." (tone 8) idiomelon: "Μὴ ἐπιλήσει, Κύριε, τοῦ οἰκτειρῆσαι ἡμᾶς..."
A Reading
Psalm 50. Troparion at Ps 50 (tone 6): "Ὅτι τὴν ἀνομίαν μου..." At the Doxa (tone 6) "Ἐλέησον. ἐλέησον τοὺς ἐπὶ σοὶ προστρέχοντας, Θεοτόκε.."

[80] Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 66-76.

Then the triodion (tone 2) bearing the acrostic "Τετράδι ψαλῶ": Ode 1: "Τῆς πίστεως ἐν πέτρᾳ με στερεώσας..." Kondakion (tone 4) "'Υπὲρ τὴν πόρνην, ἀγαθέ..." Oikos: "Ἡ πρώην ἄσωτος γυνὴ..."
Reading
Ode 8: "'Ρῆμα τυράννου..." Kondakion (tone 8) idiomelon: "Ὁ πόρνην καλέσας..." Oikos: "Τὰ ῥήματα τοῦ Χριστοῦ" Ode 9: "Ψυχαῖς καθαραῖς..." (Thesis) Ἡ τὸν ἀχώρητον Θεόν.
Exapostileron (tone 8): "Ἐν τῇ αὐλῇ Καϊάφα συνήχθη σήμερον..." "Συναγωγὴ παράνομος..." Homoion: "Τίς ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως..."
Stichera at the αἴνους (tone 8) "Ἡ καθελκομένη ἐκ τῶν αἱμάτων..." Homoion: "Ἡ ἀναισχυντοῦσα πρὶν τοῖς ἀτάκτοῖς..." Homoion: "Ἡ ζεζοφωμένη τῇ ἀπογνώσει..." (tone 6) idiomelon: "Ἤπλωσεν ἡ πόρνη..." At the Doxa (tone 6): "Σήμερον ὁ Χριστὸς παραγίνεται..." "Now and forever" (tone 6): "Προσῆλθεν γυνὴ..."
Then the "Glory to God in the highest..." until the "τοῖς γινώσκουσί σε."
Prokeimenon (heavy tone): Ps 85:14 Verse Ps 85:17
Deacon: "Σοφία"
Prov. 3:27-34
Hosea 4:13-6:4
Prokeimenon (tone 4) Ps 21:13 Verse Ps 21:14
Third Deacon reads the gospel John 12:17-50
"Καταξίωσον Κύριε"
Deacon: aitesis
Process as usual to the Holy Skull, singing sticheron (tone 1): "Ὅτε ἡ ἁμαρτωλὸς..." Verse (tone 1) "Ἐξεπορεύετο ἔξω καὶ ἐλάλει": "Ὢ τῆς Ἰούδα ἀθλιότητος..." Verse (tone 1) "Λόγον παράνομον κατέθ": "Τὸ πολυτίμητον μύρον..." At the Doxa (tone 1): "Σὲ τὸν τῆς παρθένου υἱὸν..."
Then "Ἀγαθὸν τὸ ἐξομολογεῖσθαι." Then follows the first hour.

The patristic readings indicated for Matins of Great Wednesday provide considerable difficulties in trying to determine their exact reference. The

first reading simply states: "Εὐθὺς ἀνάγνωσις περὶ τῆς πόρνης."[81] The second reading contains more complete information: "Εὐθὺς ἀνάγνωσις περὶ τῆς προδοσίας τοῦ Ἰούδα."[82] This reference about the handing over of Judas is also quite obscure, but is similar to the one on Holy Thursday.[83] The lack of clarity and specificity restrict any further positive identification.

Proverbs (3:27-34) and Hosea (4:13-6:4) continue from the Old Testament readings for Great Tuesday. Great Wednesday differs from both Monday and Tuesday since it only indicates two Old Testament lections. The readings accentuate the disobedience and Hosea takes special aim at the conduct of the priests. This forms the prelude to the reading from the Gospel of John 12:17-50, which is the same lection as in G-S. This selection represents the culmination of John's book of signs. This highpoint in the Gospel of John has Jesus stating that the moment of his glory is upon him. Jesus speaks about the last days and about his coming death. This Gospel builds upon the various themes developed during the entire week as well as in the current service.

The First Hour immediately follows Matins as in the preceding days and it contains a similar structure to the other days.

Great Wednesday (First hour)[84]
Alleluia (heavy tone): "Χριστὲ τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν." Troparion: "Ὁ σταυρωθεὶς ἑκουσίως..." Troparion (tone 2): "Σήμερον τὸ πονηρὸν συνήχθη συνέδριον..."
Psalm (tone 4) 133:3 Verse Ps 133:1
Ezekiel 2:3-3:3
Psalm (tone 6) 134:20 Verse 134:1
Dismissal
And the third priest reads the Gospel of Mark with candles and incense on the middle of the Solea before the Holy Sepulchre.

Ezekiel 2:3-3:3 contains the prophecy of the Son of Man being sent to the Israelites and the impending rejection that will be at hand. This theme completes the development that has been taking place during the First Hour as well as a continuation of the Matin's condemnation of disobedience and unfaithfulness.

The Tritoektî follows the reading of the Gospel, unlike Tuesday when the Gospel reading precedes the service. The variable placement of the

[81] Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 67.
[82] Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 68.
[83] Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 85.
[84] Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 76.

Gospel reading might best be explained by looking to the actual location of the service itself. On Great Wednesday the reading of the Gospel actually takes place at the tomb of Christ. The location for the reading of the Gospel on Great Monday and Tuesday is not clearly indicated as the text simply directs a continuation without reference to a location. They might have just stayed at Golgatha. There is no ready explanation for this particular location on Great Wednesday. The *Anastasis Typikon* provides very little particulars about the structure of the Tritoektî.

Great Wednesday – Tritoektî[85]
Kathismata "Αἰνεῖτε τὸ ὄνομα Κυρίου" and "Εὐλογητὸς Κύριος"

The Ninth Hour of Great Wednesday, once again, retains the same basic content and structure as Monday and Tuesday.

Great Wednesday (Ninth Hour)[86]
We sing "Κλῖνον Κύριε τὸ οὖς σου," chanted asmatikos, as is customary, and the "Ὁ ἐν τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ"
Prokeimenon (tone 6) Psalm 135:26 Verse Ps 135:1
Reading: Ex. 2:11-19??
Psalm (tone 4) 137:8 Verse Ps 137:1
Reading: Job 1:6-22
Then "Μὴ δὴ παραδῴης ἡμᾶς"
Trisagion at the Holy Constantine. Vespers follows.

Exodus 2:11-15 speaks of Moses' thirst for justice and his defense of the Hebrew people as he began to be more aware of his own heritage even though he was living as an Egyptian. The reading from Job continues with him suffering in his own body and yet he still does not curse God.

Conclusion

The development of Matins and the Hours for Monday, Tuesday, and Wednesday of Great Week from Egeria to the *Anastasis Typikon* proves difficult to illustrate as the earliest documents provide few references. The *Anastasis Typikon* presents the most complete information and demonstrates the continuity as well as the discontinuity of Hagiopolite liturgical tradition. The celebrations of Great Tuesday at the Eleona on the Mount of Olives, as witnessed by Egeria, are still manifested in the *Anastasis Typikon* beginning at the Ninth Hour. Otherwise the services are generally conducted in the Martyrion, at Golgotha, or on rare occasion in the Anastasis itself. This normative location for the services, much in keeping with the regular practice of the entire year, indicates a standard quality that does not manifest a very dramatic tone. The location of the Markan Gospel reading of Great Wednesday in front of the Holy Sepulcher is intriguing, but a direct correlation with the locale does not present itself.

Scriptural readings feature prominently during these days and the varied selections from the *Georgian Lectionary* to the *Anastasis Typikon* demonstrate the fluidity of the liturgical tradition. The complete recitation of the Gospels on the various days provides a curious example of a continuous lection pattern. This richness of biblical texts is demonstrated in the diverse utilization of Old Testament passages. Another curious detail is the plethora of patristic readings in the *Anastasis Typikon* that demonstrates a state of later development. As discussed, the *Anastasis Typikon* combines Jerusalem and Constantinopolitan traditions. Although it lacks an explicit Constantinopolitan designation, the presence of the beginning *ekphonesis*, "Blessed be the Kingdom...," betrays the Constantinopolitan provenance. The flexibility with psalmody and the ability to not take certain psalms during the hours demonstrates an ethos of adaptability of the liturgy. These services bring the participant to fuller understanding of the mystery of Christ. Perhaps the theme of Matins throughout the week, clearly established with the common hymn "Ἰδοὺ ὁ νυμφίος ἔρχεται...," provides a good theological key for the theme of these days.

[85] Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 76.

[86] Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα, 76-77.

SUMMARY

The Jerusalem celebration of Matins and the Hours contains many similarities through the centuries together with several key developments. The Diary of Egeria, the Armenian Lectionary, the Georgian Lectionary and the so-called Anastasis Typikon provide the source material for this analysis. The development of Matins and the Hours of Monday to Wednesday through the centuries occurs in measured steps with the most significant developments in the so-called Anastasis Typikon. Diversity in the choice of lections demonstrates a developing tradition that is subject to various influences. The theme of betrayal and the focus on faithfulness occur throughout the centuries.

Mark M. Morozowich

The School of Theology
and Religious Studies
The Catholic University of America
Washington, DC 20064, U.S.A.

Stefano Parenti

The Cathedral Rite of Constantinople: Evolution of a Local Tradition*

1. *The Problem and the Method for Solving It*

Since I was a student at the Pontifical Oriental Institute in Rome, one of the topics that interested me the most was the reason behind the promotion of the Liturgy of St. John Chrysostom to the first place in the Euchologion, resulting in the subordination of the Liturgy of St. Basil.[1] Although scholars have known for nearly a century that at the end of the first millennium, the Liturgy of St. Basil was no longer the principal liturgy of Constantinople, I wanted to uncover the reasons and the motives behind this change. Euchologia and rolls from the Middle East, Magna Graecia, and Constantinople give evidence of the change, the reasons for which remained a closely guarded secret.[2]

One day I had the idea to talk to Elena Velkovska — at this time we were just fellow students — who told me: "You're wasting your time: the solution to your problem lies in lectionaries."[3] Her reply made perfect sense, because to celebrate the Divine Liturgy one certainly needs an Euchologion, but also a Lectionary. Elena's advice proved invaluable, and few years later I proposed an explanation of the causes that led to the victory of the Liturgy of Chrysostom over that of Basil after the ninth century, which I believe was convincing.[4]

---

* This paper was presented at the 3rd International Conference of the Society of Oriental Liturgy (SOL), Volos, Greece, 27 May 2010.

[1] Cf. P. De Meester, "Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome," in *Χρυσοστομικά. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte*, Roma 1908, 245-357: 275-276, cf. also A. Strittmatter, "'Missa Græcorum'. 'Missa Sancti Iohannis Crisostomi'. The Oldest Latin Version Known of the Byzantine Liturgies of St. Basil an St. John Chrysostom," *Traditio* 1 (1943), 79-137: 81-82, note 5.

[2] Cf. A. Jacob, "La tradition manuscrite de la Liturgie de saint Jean Chrysostome (VIIIe-XIIe siècle)," in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, II (Lex Orandi 47), Paris 1970, 109-138: 113.

[3] Cf. E. Velkovska, "Lo studio dei lezionari bizantini," *Ecclesia Orans* 13 (1996), 253-271.

[4] S. Parenti, "La 'vittoria' nella Chiesa di Costantinopoli della Liturgia di Crisostomo sulla

This experience made me realize once and for all that despite its importance, the Euchologion tells only a part of the history of Orthodox worship. Like any other liturgical book, it must also be compared with other books, otherwise one runs the risk of obtaining idealized paradigms far removed from historical reality.[5] A subject that I think has been affected the most by this type of idealization is the history of the Cathedral or Parish Office of Constantinople, as outlined in the Euchologion, particularly through the articles of the late Professor Miguel Arranz, SJ († 2007).[6]

As in my study of the post-Iconoclast "victory" of the Liturgy of Chrysostom, in this article I will use other documents, both liturgical and non-liturgical, to verify what we know only from the Euchologion.

It is not my purpose here to rewrite the history of the Cathedral rite of Constantinople, especially in its ancient period. This work has already been done by Fr. Gregor Hanke, OSB, the current Roman Catholic Bishop of Eichstätt in Bavaria, whose publication we have all been eagerly awaiting for many years.[7] For the Thessalonian stage of the Cathedral rite, we

Liturgia di Basilio," in *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome 25-29 September 1998, edd. R. F. Taft - G. Winkler (OCA 265), Roma 2001, 907-928, reprinted in S. Parenti, *A Oriente e Occidente di Costantinopoli. Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi* (Monumenta, Studia, Instrumenta Liturgica 54), Città del Vaticano 2010, 27-47.

[5] On the construction of paradigms and the idealistic expectation that they will provide solutions to every question see A. M. Triacca, "Sviluppo — evoluzione, adattamento — inculturazione? Iniziali riflessioni sui passaggi dalla «Liturgia romana pura» alla «Liturgia secondo l'uso della Curia Romana»," in *L'adattamento culturale della Liturgia: metodi e modelli*. Atti del IV Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 6-10 maggio 1991, ed. I. Scicolone (Studia Anselmiana 113 / Analecta Liturgica 19), Roma 1993, 61-116: 77.

[6] M. Arranz, "Les prières sacerdotales des vêpres byzantines," OCP 37 (1971), 85-124; "Les prières presbytérales des matines byzantines," OCP 37 (1971), 406-436, OCP 38 (1972), 64-115; "Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin," OCP 39 (1973), 29-82; "Les prières presbytérales de la «Pannychis» de l'ancien Euchologe byzantin et la «Panikhida» des défunts," OCP 40 (1974), 314-343, 41 (1975), 117-139; "Les prières presbytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantin," OCP 43 (1977), 70-93, 335-354; "L'office de l'Asmatikos Hesperinos («vêpres chantées») de l'ancien Euchologe byzantin," OCP 44 (1978), 107-130, 391-419; "L'office de l'Asmatikos Orthros («matines chantées») de l'ancien Euchologe byzantin," OCP 47 (1981), 122-157; "La Liturgie des Présanctifiés de l'ancien Euchologe byzantin," OCP 47 (1981), 332-338; "Les prières de la Gonyklisia ou de la Génuflexion du jour de la Pentecôte dans l'ancien Euchologe byzantin," OCP 48 (1982), 92-125; "La Liturgie des Heures selon l'ancien Euchologe byzantin," in *Eulogia. Miscellanea Liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser O.S.B.* (Studia Anselmiana 68 / Analecta Liturgica 1), Roma 1979, 1-19.

[7] G. M. Hanke, *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien*. Inauguraldissertation zu Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Theologie, Philosophisch-

also have a very important article by Dr. Georgios Andreou, a member of SOL, whom I wish to thank for some of his suggestions.[8]

2. *A Proper Name: ἐκκλησιαστής*

It has by now become the custom of liturgical studies to indicate the Liturgy of the Hours of the Constantinople cathedral as the ἀσματικὴ ἀκολουθία. This terminology was employed by St. Symeon of Thessaloniki († 1429) in the late Middle Ages to indicate the Liturgy of the Hours as celebrated in his cathedral church.[9] The adjective ἀσματική referred mainly to the Psalms that, unlike the monastic rite at the time, were sung and not recited. Thus, we have a definition that starts with one aspect of the celebration situated within a well-defined historical context. Five centuries earlier, when the Liturgy of the Hours of the cathedral was not restricted to the *katholikon* of Hagia Sophia in Thessaloniki, the distinction between singing or recitation of the Psalms would have been senseless, since then the Psalms were sung in monasteries.[10]

As is known, the "Canon of the Antiphons of the Psalms of the Great Church of God" is attributed to Patriarch Anthimos (535-536), but the evidence is late, transmitted by the Psalter *Vatican gr. 342* from 1087/88 and belonging to Michael Attaliates (*ca.* 1020-post 1085).[11] Vespers and Matins in the Euchologion *Barberini gr. 336* are not designated by general titles for the office,[12] and other older Euchologia, even if they do contain titles, do not give rubrical indications showing to which rite the content corresponds.[13]

Leaving aside the Euchologia, let us turn our attention to the Psalter, a

Theologische Hochschule Sankt-Georgen, Frankfurt am Main 2002, in press (*Jerusalemer Theologisches Forum*, Münster).

[8] G. Andreou, "Τὸ χειρόγραφο με αριθμό 2047 της Εθνικής Βιβλιοθήκης των Αθηνών το οποίο αποδίδεται στο Συμεών αρχιεπισκόπο Θεσσαλονίκης: Επαναπροσέγγιση της λεγόμενης 'ασματικής ακολουθίας'," *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, IIIs. 6 (2009), 7-43.

[9] *De sacra Precatione*, PG 155, col. 624B

[10] Cf. M. Arranz, *Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine* (OCA 185), Roma 1969, 310-311.

[11] R. Devreesse, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti ... Codices Vaticani Graeci*, II: *Codices 330-603*, Città del Vaticano 1937, 16; ed. I. B. Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, II, Roma 1868, 209.

[12] In fact, each synaxis begins immediately with the first prayer, cf. S. Parenti - E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336*, Seconda edizione riveduta con traduzione italiana (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 80), Roma 2000, §§ 49.1, 65.1, 70.1, 87.1, 92.1, 97.1, 102.1, 135.1

[13] Many examples in M. Arranz, "Les prières presbytérales des matines byzantines," OCP 38 (1972), 64-115, 67-73.

liturgical book — because that is what it is — of paramount importance, and not only for the Liturgy of the Hours, yet tragically studied so little by historians of worship.[14] It is true that there is no lack of studies on the so-called "Antiphonaria" of the Cathedral, but these are studies of recent manuscripts, contemporary to Symeon of Thessaloniki.[15] These manuscripts are important because they provide musical notation, but at the same time they document only the late and final stage of the parish liturgical tradition.

This is not true for Psalters in the tenth century. An important Psalter with exegetical chains is *Oxford Bodleian Auctarium D. 4. 1*, copied in 951, probably in the Middle East, by a certain Anthimos, and commissioned by an unidentified George.[16] It presents a warning of primary interest for our topic:

Ὁμοῦ πάντες ψαλμοὶ ΡΝ′, ἀντίφωνα Ξ′, καθίσματα Κ′, στίχοι ͵ΔΩΠΒ′ καθὼς ψάλλει ἡ ἁγία Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν Πόλις· ἐν δὲ τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ καθὼς ψάλλουσιν ἤτοι ὁ ἐκκλησιαστής εἰσιν οἱ πάντες στίχοι ͵ΒΦΜΒ′, δόξαι ΟΒ′.[17]	All together there are 150 Psalms: 60 antiphons, 20 Kathismata, 4782 verses as the holy city of Christ our God sings, unlike how they sing in the Great Church, that is, the ekklisiastis, all together being 2542 verses and 72 "glories."

The copyist thus distinguishes between two possible organizations of the liturgical Psalter: the first, divided into 60 antiphons (note that the term "staseis" is not used) and 20 kathismata, according to the system of the Anastasis in Jerusalem, and the second, containing 72 δόξαι proper to the ἐκκλησιαστής of the Great Church, that is, of Hagia Sophia in Constan-

[14] G. R. Parpulov, *Toward a History of Byzantine Psalters*, I-II. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Divison of the Humanities in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Department of Art History, The University of Chicago, Chicago, Ill., December 2004, published by UMI Dissertation Services, Ann Arbor, Mi, 2006.

[15] K. I. Georgiou, *Ἡ ἑβδομαδιαία ἀντιφωνικὴ κατανομὴ τῶν Ψαλμῶν καὶ τῶν Ὠιδῶν εἰς τὰς ᾀσματικὰς Ἑσπερινοῦ καὶ Ὄρθρου*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1976.

[16] Paleographers attributed the codex, with hesitation, to southern Italy: *Corpus der Byzantinischen Miniaturenhandschriften*. Band 1: *Oxford Bodleian Library*, I, von I. Hutter, Stuttgart 1977, 27-28, n. 18 and tavv. 105-108; E. Gamillscheg – D. Harlfinger – H. Hunger, *Repertorium der Griechischen Kopisten 800-1600*, 1. Teil. *Handschriften aus Bibliotheken Grossbritanniens*: A. *Verzeichnis der Kopisten*, Wien 1981, 37, n° 21; M. L. Agati, *La minuscola «bouletée»* (Littera Aniqua 9,1-2), Città del Vaticano 1992, 32-33, 311, 329, e 9,2 tab. 15. On the iconographical scheme see I. Ševčenko, "Caption to a David Cycle in the tenth-Century Oxford Auct. D.4.1," in *Πολύπλευρος νοῦς. Miscellanea für Peter Schreiner zum 60. Geburtstag*, eds. C. Sholtz – G. Makris (Byzantinisches Archiv 19), München – Leipzig 2000, 324-341.

[17] G. Dorival, *Les Chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes*. Contribution à l'étude d'une forme littéraire, II (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 44), Leuven 1989, 123-124.

tinople. Therefore ἐκκλησιαστής and not ᾀσματική is the name belonging to the daily cycle of the cathedral. Ἀισματική or ᾀσματικῶς is just one way to perform chant, which was also known at the Cathedral of Jerusalem, as witnessed by codex *Jerusalem, Hagios Stavros 43* (+ *Sankt Petersburg RNB, gr. 359*), a directory for Holy Week and Easter week copied in Jerusalem in 1122.[18] Other Psalters call the Jerusalem type of chant ἁγιοπολίτης, a term to which I will return later. The difference between the two organizations of the Psalter concerns the internal division of Psalms: 4782 in Jerusalem and 2542 in Constantinople, and the number of biblical odes: fourteen in Constantinople and nine in Jerusalem.

Up to this point I do not think I have said anything new. In the modern era, the distinction between the two systems was already described in 1907 by Petit in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*[19]; Schneider's study devoted to the Odes still has much to offer[20]; Oliver Strunk studied the dual system in *Barberini gr. 285*, a Psalter that seems to be from the Italo-Greek region of eleventh century.[21] The work was more recently revived by Gregor Hanke.[22] It is still necessary, however, to develop certain aspects.

As I just mentioned, with the Oxford Psalter we are in the middle of the tenth century, when the post-Iconoclast liturgical reform was implanted and implemented.[23] The Cathedral liturgical *typos* was confronted with the monastic *typos* of the Middle East spread by the Studites. The distinction

[18] Ed. A. Papadopoulos-Kerameus (Ἀ. Παπαδόπουλος Κεραμέυς), *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, II, St. Peterburg 1884 (Bruxelles 1963), to be read together with the observations made by A. Dmitrievskij, *Древнейшие патриаршие типиконы: Святогорский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви*, Kiev 1907, 41-59. Brief description in E. E. Granstrem, "Каталог греческих рукописей ленинградских хранилищ, 4: Рукописи XII века," *VV* 23 (1963), 171. The best introduction to the Typikon remains G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (OCA 193), Roma 1972, 12-18.

[19] L. Petit, "Antiphone dans la Liturgie grecque," DACL I.2, Paris 1907, coll. 2461-2482: 2467-2468, 2474-2475, 2478-2480; cfr. also H. Leclercq, "Antienne (Liturgie)," *ibid.*, coll. 2282-2319: 2300-2303.

[20] H. Schneider, "Die biblischen Oden in Jerusalem und Konstantinopel," *Biblica* 30 (1949), 28-65, 239-272, 433-452, 479-500.

[21] O. Strunk, "The Byzantine Office at Hagia Sophia," DOP 9-10 (1955-1956), 200-201 = Id., *Essays on Music in the Byzantine World*, New York 1977, 140-141.

[22] G. M. Hanke, "Der Odenkanon des Tagzeitenritus Konstantinopels im Licht der Beiträge H. Schneiders und O. Strunk – eine Relecture," in *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, edited by H.-J. Feulner, E. Velkovska and R. F. Taft (OCA 260), Roma 2000, 345-367.

[23] On post-iconoclastic liturgical reform see vd. R. F. Taft, *The Byzantine Rite. A Short History*, Collegeville, MN 1992, 52-66, to which can be added: Ch. Hannick, "Die byzantinischen liturgischen Handschriften," in *Kaiserin Theofanu. Begegnung des Ostens und Westens um*

of the two systems of psalmody presented by this Psalter reflects its own concern for clarity and, thus, a need to give a name to what was being done. So it is the double liturgical *typos* that made a distinction necessary.

After this initial observation, I would like to point out that in scholarship there exists the tendency to consider as "monastic" every non-Constantinopolitan element, and thus it is not uncommon to read that the division in ἀντίφωνα is cathedral and the division in καθίσματα is monastic.[24] As was shown by Elena Velkovska, we must always bear in mind that the current Byzantine rite is the result of the fusion of four liturgical *typoi* that, before reaching a unified *typos*, had long maintained the distinction between cathedral and monastic either in Constantinople and in Jerusalem.[25]

Keeping this necessary clarification in mind, we must ask: what was the relationship in Constantinople between the so-called "monastic" rite and the rite of the cathedral? What was the nature of the struggle between these two ways to worship God? To what extent and until when can one share the affirmation of the late Miguel Arranz that the *typos* of the cathedral belonged "aussi bien aux grandes Églises (et tout d'abord à Sainte-Sophie de Constantinople...) qu'aux parroisses simples de ville ou de village"?[26] To answer these questions I will use several examples.

3. *The Iambic Canon of St. John of Damascus*

According to tenth-century historian Joseph Genesius, the iambic canon Ἔσωσε λαὸν θαυματουργῶν δεσπότης, attributed to St. John of Damascus (676-749), was performed in Constantinople in the church of the Imperial Palace on the occasion of the Feast of the Nativity in the year 820.[27] John Schilitze († ca. 1101) reports the same incident, quoting the first verse of the hirmos of the seventh ode.[28] Without going into the discussion concerning the authorship of this Damascene canon,[29] it should be noted that

die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift der Kölner Schnütgen-Museum zum 1000. Todesjahr der Kaiserin, herausgegeben A. von Euw und P. Schreiner, Köln 1992, 33-40: 33.

[24] Cf. J. Mateos, "Quelques problèmes de l'orthros byzantin," POC 11 (1961), 17-35: 18.

[25] E. Velkovska, "Система на византийските и славянските богослужебни книги в периода на възникването им," in *Medieval Christian Europe: East and West. Tradition, Values, Communications*, Sofia 2002, 220-236.

[26] M. Arranz, "La tradition liturgique de Constantinople au IX[e] siècle et l'Euchologe Slave du Sinaï," *Studi sull'Oriente Cristiano* 4/2 (2000), 41-110: 57.

[27] *Josephi Genesii Regum Libri Quattuor*, recensuerunt A. Lesmueller-Werner et I. Thurn (CFHB 14), Berlin – New York 1978, 14-15.

[28] *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum editio princeps*, recensuit I. Thurn (CFHB 5), Berlin – New York 1973, 18.

[29] On the Iambic Canon for Christmas see the monograph of O. Petrynko, *Der jambische*

the canon appears at the beginning of *Sinai gr. NE, MΓ 56 + 5*, where it is entitled: Σὺν θεῷ τροπολόγιον πασῶν τῶν ἁγίων ἑορτῶν παντὸς τοῦ ἔτους κατὰ τὸν κανόνα τῆς Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως.[30] Thus, well before the second Iconoclasm, we find an obvious influence of the tradition of the Cathedral of Jerusalem on Constantinople in areas related directly to the Patriarchal liturgy.

4. *The Incident at St. Mokios and the Canon of Great Saturday*

On 11 May 903, the anniversary of the founding of Constantinople (A.D. 324) and Wednesday of Mid-Pentecost — Easter fell on 17 April — Emperor Leo VI the Wise (867-912) took part in the procession to the church of St. Mokios. En route, Leo was seriously attacked although a candle bearer cushioned the direct blow to the head. Despite the narrow escape, he decided that in the future the Emperor would no longer go to St. Mokios for Mid-Pentecost. This meant a decrease in the prestige of the church and a blow to its financial resources. The monk Mark, *oikonomos* of St. Mokios, asked for an audience with Leo to convince him that the attack and its fortunate outcome were the fulfillment of a prophecy announced in Psalm 73:3-4 (ὅσα ἐπονηρεύσατο ὁ ἐχθρὸς ἐν τῷ ἁγίῳ σου καὶ ἐνεκαυχήσαντο οἱ μισοῦντές σε ἐν μέσῳ τῆς ἑορτῆς σου). Emperor Leo entrusted monk Mark, to whom sources give the title μελῳδός, with the task of completing the tetraodion canon of Cosmas Maioumà of Great Saturday.[31] Mark modeled his poem on hirmoi attributed to the famous Kassia († 843/867) by the highly respected Eustathius of Thessaloniki.[32]

This episode is instructive for several reasons: 1) it attests to the production of hymnody in Constantinople independent of Studite circles; 2) the emperor was concerned with, and partial to, hymnography of Hagio-

Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus. Einleitung – Text – Übersetzung – Kommentar (Jerusalemer Theologisches Forum 15), Münster 2010.

[30] See the summary in Holy Monastery and Archdiocese of Sinai, *The New Finds of Sinai*, Athens 1999, 154-155, tavv. 93-94, 98, and the corrections made by P. Géhin – S. Frøyshov, "Nouvelles découvertes sinaïtiques: à propos de la parution de l'inventaire des manuscrits grecs," REB 58 (2000), 177-78; Petrynko, *Der jambische Weihnachtskanon*, 111-113 and Alexandra Nikiforova, "«Сокрытое сокровище». Значение находок 1975 года в монастыре Вмц. Екатерины на Синае для истории служебной Минеи," Гимнология 6 (Moskow), *in press*. I indebt to Alexandra Nikiforova for sharing with me her study before the pubblication.

[31] P. Cesaretti, "Da «Marco d'Otranto» a Demetrio. Alcune note di lettura su poeti bizantini del Salento," RSBN 37 (2000) [2001], 183-208.

[32] *Eustathii Commentarium in Hymnum Pentecostalem Damasceni*, ed. A. Mai in *Spicilegium Romanum*, V, Roma 1841, 161-383: 268 = PG 136, col. 621C.

polite derivation; and, 3) the need to complete the tetraodion canon reveals that by then Holy Saturday was perceived as a feast day.

Leo himself had composed *anastasima stichira* commenting on the eleven resurrectional pericopes read during orthros. If tradition is correct, his successor Constantine VII Porphyrogenitus (913-959) composed eleven Sunday *exaposteilaria* inspired by the same pericopes that Constantinople had inherited from Jerusalem in the second half of the ninth century.[33] For which rite did Constantine compose the *exaposteilaria*? Most likely the monastic rite.

5. *The Euchologion Paris Coislin 213*

The most famous sanctuary of the imperial city, located in the Constantinopolitan quarter of Blachernais, was destroyed in a fire in 1070, then rebuilt and again destroyed, this time permanently, by another fire in 1434.[34] The image of the Theotokos, which had once adorned the apse of this church and was later replaced by another image, was linked to what came to be called the "usual miracle." At Friday evening Vespers, the veil that hid the icon from the eyes of the faithful rose by itself, only to lower itself the next day at the same time, again covering the image.[35] Simultaneously, a rather peculiar rite was being performed in the imperial baths located next to the church. This rite is documented in detail in the Euchologion *Paris Coislin 213*, a manuscript copied in Constantinople in August 1027 by Strategios, the chaplain of the patriarchal εὐκτήρια.[36]

[33] Bibliographic references may be found in A. Luzzi, "L'"ideologia costantiniana" nella liturgia dell'età di Costantino VII Porfirogenito," RSBN 28 (1991), 115-116, note 8 and, more generally, G. Wolfram, "Das Zeremonienbuch Konstantins VII. und das liturgische Typikon der Hagia Sophia als Quellen der Hymnographie," in *Wiener Byzantinistik und Neogräzistik. Beiträge zum Symposion vierzig Jahre Institut für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien im Gedenken an Herbert Hunger (Wien, 4.-7. Dezember 2002)*, hrsg. von W. Hörandner, J. Koder, M. A. Stassinopoulou (Byzantina et Neograeca Vindobonensia 24), Wien 2004, 487-496. For the musical aspect see G. Wolfram, "Ein Neumiertes Exaposteilarion anastasimon Konstantins VII.," in *Byzantios. Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, hrsg. von W. Hörandner, J. Koder, O. Kresten, E. Trapp, Wien 1984, 333-338. On the *exaposteilarion* see S. Parenti, "Върху историята на ексапостилария," in *Пение мало Георгию*. Сборник в чест на 65-годишнината на проф. Георги Попов, Sofia 2010, 285-296.

[34] R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*. Première partie: *Le siège de Costantinople et le Patriarcat Oecuménique*, tome III: *Les églises et les monastères*, Paris 1950, 169-179.

[35] Janin, *La géographie ecclésiastique*, 174; V. Grumel, "Le «miracle habituel» de Notre-Dame des Blachernes," EO 30 (1931), 129-140.

[36] Ed. Dmitrievskij, II, 1042-1051. P. Kalaitzidis, "Il πρεσβύτερος Στρατήγιος e le due note bibliografiche del codice Paris Coislin 213," *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, IIIs. 5 (2008), 179-184

After Vespers, the celebrants, singing hymns in honor of the Theotokos, entered the chapel of the pool with candles and censers, where an aromatic essence called *staktè* was being burned. At this point, the sick were bathed and ritually anointed with particular prayers for the blessing of soap. Even the water was blessed from time to time with its own formulae. From the tone of the litany recited in the second part of the rite, it appears that the care of the sanctuary was entrusted to a Marian confraternity.[37] In fact, the same Euchologion of Paris also shows a special prayer for the admission of a new "brother of the sacred bath."[38] Which Vespers did the lay *confratres* of Blachernais celebrate? We will leave the word to the Euchologion:[39]

Τῇ ε´ ἑσπέρας εἰς τὸ λυχνικὸν ἄρχεται ὁ πρωτεμβατάτης· Εὐλογητὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, πάντοτε νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. Καὶ λέγουσι τὸν ψαλμόν· Εὐλόγει ἡ ψυχή μου τὸν Κύριον (Ps 103), καὶ ἄρχεται ὁ αὐτὸς τὸ Κύριε ἐκέκραξα (Ps 140), καὶ τελειοῦται τὸ λυχνικὸν τῆς ἡμέρας.	Thursday evening the "protembatates" begins the Vespers: "Blessed is our God, always, now and for ever, and to ages..." And the Psalm "Bless the Lord, my soul" is recited and he begins "Lord, I have cried to you," and celebrates the Vespers of the day.

Thus in this shrine, which the Kanonarion-Synaxarion Hagios Stauros 40 from 945-959 includes as part of the circuit of churches affected by the patriarchal and stational liturgy,[40] hagiopolitis Vespers were normally celebrated.

In the colophon of the manuscript, Strategios writes of himself saying:[41]

... ἔχειν δὲ αὐτὸν καὶ ἐν ἑτέρῳ βιβλιδαρίῳ εὐχὰς τῶν ἀντιφώνων τοῦ ψαλτῆρος ὡς στιχολογεῖ ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία κατὰ τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν οδ' καὶ τῶν ᾠδῶν εὐχὰς η´ ...	[The owner] has another book with the prayers of the antiphons of the Psalter as sung in the Great Church, numbering seventy-four, and the eight prayers of odes ...

Unfortunately this βιβλιδάριον has not yet been found, but one notes that the number of odes ὡς στιχολογεῖ ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία is no longer fourteen but eight, as in the system of the Hagiopolite *typos*. Strategios had not

[37] P. Magdalino, "Church, Bath and Diakonia in Medieval Constantinople," in *Church and People in Byzantium*. Society for the Promotion of Byzantine Studies, Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Manchester 1986, edited by Rosemary Morries, Birmingham 1990, 165-188.

[38] Dmitrievskij, II, 1051.

[39] *Ibid.*, 1042.

[40] Cf. J. Mateos, *Le typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix, n° 40, Xe siècle.* Tome II: *Le cycle des fêtes mobiles* (OCA 166), Rome 1963, 271: Index topographique, *s.v.* Βλαχέρναι.

[41] Kalaitzidis, "Il πρεσβύτερος Στρατήγιος," 181.

invented anything new: in the second half of the tenth century, John Kyriotis, called the Surveyor, had composed a commentary on the eight odes,[42] a sign that this was by now the "canon" officially used in Constantinople.

Yet where the Coislin Euchologion appears to clarify the complex liturgical situation in Constantinople at the time, Stratigios's also comments about all the possibilities known to him to celebrate the γονυκλισία of Pentecost. He writes:[43]

Καὶ οὕτω μὲν ποιεῖ ἡ τοῦ θεοῦ μεγάλη Ἐκ(κ)λησία τὴν τῶν εὐχῶν τῆς γονυκλισίας τῆς πεντηκοστῆς ἀκολουθίαν ὡς ἐγράφη. Αἱ δὲ λοιπαὶ καὶ αἱ καθολικαὶ καὶ αἱ κατὰ τοὺς οἴκους καὶ τὰ μοναστήρια, ἄλλη ἄλλως ποιεῖ καὶ ἑτέρα ἑτέρως·	This is how, as it was written, the Great Church of God does the Akolouthia of prayers of the Gonyklisia of Pentecost. The other catholic, domestic, and monastic [churches] each celebrate in one way or in another.

Strategios then lists diverse combinations of celebrating the feast, blaming the diversity on the ignorance and rudeness of the priests, but the image remains that of hagiopolitis Vespers, evidenced by references to *Kataxioson Kyrie*, the sticherà of the aposticha, and *Nunc dimittis*.[44] But what matters most is that this basic rite, which was not that of the cathedral, was celebrated in other καθολικαί, in house churches, and monasteries — in short, everywhere! This important information from the Coislin Euchologion has generally been overlooked due to the belief this pluralism affected only the festal service of Gonyklisia of Pentecost.[45] I am convinced however, that the observations of Stratigios constitute a reliable picture of the daily liturgy in Constantinople in the early eleventh century, when the ἐκκλησιαστής rite was characteristic only of the cathedral. The confirmation comes from a rubric in the same codex that introduces the prayer of the Gospel at Orthros:[46]

[42] M. De Groote, "Joannes Geometres' Metaphrasis of the Odes: Critical Edition" Greek Roman and Byzantine Studies 44 (2004), 375-410; M. De Groote, "Wortindex zu Joannes Geometres' *Metaphrase der Oden*," Byz 78 (2008), 114-141.

[43] Dmitrievskij, II, 1001.

[44] *Ibid.*

[45] M. Arranz, "Les prières de la Gonyklisia ou de la Génuflexion du jour de la Pentecôte dans l'ancien Euchologe byzantin," OCP 48 (1982), 92-125: 94-96.

[46] J. Duncan, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Eglise*, Dissertatio ad Lauream, PIO, Roma 1983, 100.

Εὐχὴ τοῦ εὐαγγελίου τοῦ ὄρθρου.	Prayer of the Gospel at the orthros:
Δεῖ δὲ γινώσκειν, ὅτι αὕτη ἡ εὐχὴ ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ οὐ γίνεται, ἀλλ' ἐν ταῖς λοιπαῖς ἐν αἷς μετὰ τὴν ϛ' ᾠδὴν λέγεται τὸ εὐαγγέλιον κατὰ τὰς ἐπισήμους τῶν ἑορτῶν.	It should be known that this prayer is not read in the Great Church, but in others where, after the sixth ode [of the canon], the gospel is read according to the main feasts.

Here too we have a clear distinction between the *typos* of the Great Church and the "others" where the singing of the hymnographic canon explains well what rite was celebrated there.

6. *Mixed Forms and Biritualism*

If we move from the capital to the provinces or suburbs, which are generally more conservative than the center, we will find confirmation of the data from Strategios' Euchologion.

The library of Grottaferrata, located a few kilometers from Rome, houses the Praxapostolos *A.β. V*. This manuscript was copied between 1025 and 1070 from a clearly Constantinopolitan model, as revealed by various topographical indications, but substituting the patriarch for a more generic ἀρχιερεύς.[47]

In some of the most important days of the liturgical year, such as the eves of Christmas and Theophany, and on the eve of the Annunciation, the codex provides for the possibility of two alternative celebrations. I cite some headings for the feast of the Annunciation [fig. 1]:[48]

Μηνὶ τῷ αὐτῷ κε'· ακολουθία τοῦ εὐαγγελισμοῦ.	25 [March]: Akolouthia of the Annunciation
Χρὴ εἰδέναι ὅτι ἐὰν φθάσῃ ὁ Εὐαγγελισμὸς εἰς νήστιμον ἡμέραν, γίνεται ἡ ἀκολουθία τοῦ ἁγιοπολίτου. Ψάλλεται τὸ Εὐλόγει ἡ ψυχή μου... Γίνεται δὲ ἡ ἀκολουθία τοῦ ἐκκλησιαστοῦ οὕτως· ψάλλομεν τὸ Κλῖνον, Κύριε, τὸ τελευταῖον, καὶ εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα λέγεται τροπάριον... Ἑτέρα ἀκολουθία τοῦ ἐκκλησιαστοῦ ὅταν φθάσῃ ὁ Εὐαγγελισμὸς εἰς νήστιμον ἡμέραν, κτλ.	One should know that if the Annunciation falls on a day of fasting, the hagiopolitis Akolouthia is celebrated. "Bless the Lord, my soul..." is sung. The ekklisiastis Akolouthia is celebrated in this way: we sing "Incline, O Lord," the last [Psalm], and at "Lord, I have cried to you" the troparion is sung... Another ekklisiastis Akolouthia when the Annunciation falls on a day of fasting...

[47] E. Velkovska, "Il praxapostolos A.β. V di Grottaferrata," in S. Parenti - E. Velkovska, *Mille anni di "rito greco" alle porte di Roma. Raccolta di saggi sulla tradizione liturgica del Monastero italo-bizantino di Grottaferrata* (Ἀνάλεκτα Κρυπτοφέρρης 4), Grottaferrata 2004, 1-20.

[48] *Grottaferrata A.β. V*, f. 212r.

On Holy Thursday after the κατάπλυσις of the holy table, the ἀρχιερεύς exits the sanctuary and goes to the narthex for the washing of feet:[49]

καὶ μετὰ τὸ ἐξελθεῖν ἐν τῷ νάρθηκι ἄρχεται ψάλλειν τὸ λυχνικὸν τοῦ ἁγιοπολίτου ...

after having exited for the narthex, the hagiopolitis Vespers are sung...

but once the rite of washing is complete,

τελεῖται τοῦ λυχνικοῦ τὰ ἐπίλοιπα, καὶ εἰθ' οὕτως ἄρχεται ἡ ἐκκλησία τὸ λυχνικὸν τοῦ ἐκκλησιαστοῦ ...

The rest of the Vespers is celebrated and immediately the church begins the ekklisiastis Vespers...[50].

The traditions follow one after the other to the point of having Vespers first with νιπτήρ according to the hagiopolitis *typos* and then the second Vespers of the day according to the *typos* ἐκκλησιαστής within the same celebration. I cited the case of the Grottaferrata Praxapostolos only because it is the oldest. Its provenance must not make one think that it is some unusual peculiarity invented by Italo-Greek monks near Rome. The very fact that there is talk of an ἀρχιερεύς makes any such suspicion totally unfounded. Indications found in the Grottaferrata Praxapostolos are also evidenced in the Middle East and other areas of the non-Italo-Greek periphery, as seen in Praxapostoloi *Jerusalem Sabas 285* [fig. 2][51] and *Athos, Panteleimon 69* [fig. 3].[52]

As Baumstark and his successors have noted, christian liturgies are like languages: just as two or more languages cannot remain in contact without mutual interference, so two liturgical *typoi* cannot exist side by side without influencing one another.[53] Thus, in the coexistence of *hagiopolitis* and *ekklisiastis*, one must ask which was subjected to the influence of the other. The answer, found in the already mentioned Grottaferrata Praxapostolos and in similar Praxapostoloi,[54] comes from the Vespers of Gonyklisia for Pentecost:

[49] *Ibid.*, f. 141r.

[50] *Ibid.*, ff. 141v-142r.

[51] Dmitrievskij, I, 57, notes 1 and 4 (Annunciation). Other texts in this manuscript regarding the two alternating systems of the Christmas Vigil are published in Andreou, "Το χειρόγραφο με αριθμό 2047," 18-19.

[52] Dmitrievskij, I, 129, note 2 (Footwashing, f. 48r), cited erroneously as *Athos Panteleimon 68* (cf. Velkovska, "Lo studio dei lezionari," 269).

[53] R. F. Taft, "Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited," in *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome 25-29 September 1998, edd. R. F. Taft - G. Winkler (OCA 265), Roma 2001, 191-232: 225.

[54] Ed. Velkovska, "Il praxapostolos A.β. V," 19-20.

Γίνεται δὲ ἑσπέρας ἡ ἀκολουθία ἤγουν ἡ διάταξις τοῦ ἐκκλησιαστοῦ οὕτως· ψάλλομεν τὸ *Κλῖνον, Κύριε, τὸ οὖς σου* (Ps 85, 1), πλ. β'. Ὑπόψαλμα· *Δόξα σοι, ὁ θεός*, καὶ εἰς τὸ *Κύριε ἐκέκραξα* (Ps 140, 1), τροπάριον, πλ. β'· *Ὁ τοῖς μαθηταῖς ἐξαποστείλας τὸ ἅγιόν σου Πνεῦμα, ἀντιλαβοῦ μου, Κύριε*. Καὶ μετὰ τὴν εἴσοδον, στίχους· *Ἀπὸ φυλακῆς πρωΐας* (Ps 129, 6). Στιχηρόν, ἦχος γ'· *Νῦν εἰς σημεῖον τοῖς πᾶσι*. Στίχος· *Ὅτι παρὰ τῷ Κυρίῳ τὸ ἔλεος* (Ps 129, 7). Καὶ λέγει στιχηρὸν τὸ αὐτό. Στίχος· *Αἰνεῖτε τὸν Κύριον, πάντα* (Ps 116, 1). Στιχηρόν· *Νῦν περιβάλλονται κράτος*. Στίχος· *Ὅτι ἐκραταιώθη τὸ ἔλεος* (Ps 116, 2). Καὶ στιχηρὸν τὸ αὐτό. *Δόξα πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι*. Στιχηρόν· *Νῦν τὸ παράκλητον πνεύμα. Καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τούς*. Καὶ στιχηρὸν τὸ αὐτό.

In the evening we celebrate the Akolouthia, that is, the diataxis of the ekklisiastis in this manner: we sing "Incline, O Lord, your ear" in Plagal Tone 2 with the refrain "Glory to you, O God" and at "Lord, I have cried" the troparion in Plagal tone 2 "You who sent down your Holy Spirit upon your disciples, have mercy on me, O Lord." After the entrance, the verses: "From the morning watch." Sticheron Tone 3 "Now [the tongues] have clearly become a sign to all." Verse: For with the Lord there is mercy. And they sing the same sticheron. Verse: Praise the Lord, all [you nations]. Stichiron: Now you are in power. Verse: For his mercy has been mighty towards us. The same sticheron. Glory to the Father, and to the Son, and to the Holy Spirit. Sticheron: Now the Advocate Spirit. Now and for ever and [to ages]. The same sticheron.

After the entrance with Psalm 140, the psalmody continues according to the hagiopolitis *typos* with Psalms 129 and 116 and their sticherà. It is clear at this point that the ekklisiastis *typos* was, sooner or later, destined to disappear forever.

7. *The Dresden Praxapostolos*

An important but often overlooked source for the study of the liturgy of Constantinople is codex number A104 preserved in the Sächsische Landesbibliothek in Dresden. Contrary to what is often repeated, the Dresden codex is not a Typikon but a Praxapostolos, duly registered in the *Kurzgefasste Liste* of New Testament manuscripts with the number *l 1551*.[55] Before the appearance of the monastic *typikon*, the Praxapostolos served as a collection of items for the *proprium* of every celebration, especially in cases of coinciding feasts. *Dresden A 104* dates back to the second half of the eleventh century, namely a few decades before the reign of Emperor Alexius I Comnenus (1081-1118), and reflects the state of contemporary

[55] K. Aland et alii, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Zweite, neubearbeitete und ergänzte Auflage* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Band 1), Berlin - New York 1994, 312.

patriarchal liturgical tradition in Constantinople, where, it is reasonable to assume, it was copied.[56] Unfortunately after World War II the *Dresden Praxapostolos*, along with other manuscripts, was severely damaged by a flood and now it is almost unusable. One can, however, still study it through Dmitrievskij's partial edition, which appeared in Kiev in 1907,[57] and some handwritten notes taken by him and Lysicin preserved in St. Petersburg and recently published by K. K. Akent'tev.[58]

Just as with *Paris Coislin 213*, so in the *Dresden Praxapostolos*, the editor and scribe occasionally maintains the reference to "other churches," further developing the distinction. For the Divine Liturgy of Pascha, the scribe notes that the antiphons, the Ὅσοι εἰς Χριστόν, and Koinonikon Σῶμα Χριστοῦ must be sung εἰς πάσας τὰς ἐκκλησίας.[59] For Pentecost Sunday, he compares the different customs current at that time in Constantinople regarding the singing of antiphons at the Divine Liturgy and distinguishes between the tradition of its "Great Church," "other churches" and that of the monastery of Stoudios.[60] Even for the feast of the Exaltation of the Cross there are differences with respect to ἔξω ἐκκλησίαι for the antiphons.[61] On the day of the Annunciation only the "other churches" (λοιπαὶ ἐκκλησίαι) sing stichirà at Vespers.[62]

The importance of *Dresden A 104* lies in the fact that, unlike Euchologia, it allows us to know how the monastic rite had taken hold in the celebrations — even the most solemn — of the Great Church. For the commemoration of St. Theodore Tyron on the first Saturday of Lent, *pannychis* involved the execution of a hymnographic canon.[63] The *pannychis* for the first Sunday of Lent celebrated at Blachernais, where "the monks from monasteries and clergy from the churches" participated together, was to coincide with monastic orthros: reference is made to the *Hexapsalm* and *Theos Kyrios*.[64] The washing of feet on Holy Thursday is celebrated by the patriarch in the context of Sabaitic Vespers with Psalm 103, *Kyrie ekekraxa*, sticherà, *Kataxioson Kyrie*, sticherà [aposticha], *Nunc dimittis*.[65] On the evening of Holy Thursday it is prescribed not to celebrate *pannychis* but an ἀκολουθία for Good Friday that corresponds to Studite monastic matins, where the first reading of the Gospel is expressly assigned to be read by the patriarch.[66] At *pannychis* of Holy Saturday the canon Κύματι θαλάσσης is prescribed.[67]

[56] For the dating, I follow B. Flusin, "Les cérémonies de l'exaltation de la Croix à Constantinople au XIe siècle d'après le Dresdensis A 104," in *Byzance et les reliques du Christ* (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 17), Paris 2004, 61-89.

[57] A. Dmitrievskij, *Древнейшие патриаршие типиконы: Святогорский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви*, Kiev 1907, 114-347.

[58] K. K. Akent'ev, *Типикон Великой Церкви. Cod. Dresde A 104. Реконструкция текста по материалам архива А. А. Дмитриевского*, Sankt Peterburg 2008.

[59] *Ibid.*, 43.

[60] *Ibid.*, 54.

[61] *Ibid.*, 106.

[62] *Ibid.*, 120.

[63] *Ibid.* 68.

[64] *Ibid.*, 70.

8. *Liturgical Practice from Below*

Confronting a book of the thirteenth century, namely the patriarchal Euchologion, dubbed "Bessarion," anonymous and stylized with regard to its rubrics,[68] one wonders, as Cyril Mango did for Constantine VII Porphyrogenitus's *De Ceremoniis*, whether the rites described corresponded to reality or if at least some of them were intended as a handbook of antiquated practices.[69] To this question can be added an often neglected aspect. The Byzantine Liturgy, and in general the ancient and medieval liturgies, have as many books as there are actors in the celebration: the Euchologion / Sacramentary is for the celebrant (bishop or presbyter), the codex of the Gospels is for the deacon, the book of the Epistles for the reader, collections of hymnody for the singers, and so on.

This means that every liturgical book reveals and describes the act of worship from the perspective of its intended recipient. It follows that no book taken on its own can give us a complete and reliable state of the liturgical tradition in the period in which it was written. In particular the Euchologion, be it patriarchal or episcopal, precisely because it is a prayer book specifically for the celebrant, expresses a hierarchical view of the Liturgy, from above, and not always easy to contextualize. So the witty saying of William of Baskerville from *The Name of the Rose* also applies to our field of study: "Books speak of other books."[70] So let us lay aside the patriarchal Euchologion with the historical and theoretical sublimation which it bears, in order to turn our attention to other sources.

[65] *Ibid.*, 78-79.

[66] *Ibid.*, 81-83. Cf. E. Velkovska, "Il lezionario patriarcale Ottoboni gr. 175," in *Alethes Philia. Studi in onore di Giancarlo Prato*, eds. M. D'Agostino, P. Degni, vol. II (Collectanea 23), Spoleto 2010, 687-694: 692.

[67] Akent'ev, *Типикон*, 86.

[68] S. Parenti, E. Velkovska, "A Thirteenth Century Manuscript of the Constantinopolitan Euchology: Grottaferrata Γ.β. I, alias of Cardinal Bessarion," *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, IIIs. 4 (2007), 175-196.

[69] C. Mango, "Daily Life in Byzantium," JÖB 31.1 (1981), 337-353: 346.

[70] "I libri parlano di altri libri": U. Eco, *Il Nome della Rosa*, Milano 1987, 289.

Let us turn to consider, for example, a non-liturgical source such as the *Strategikon* of Kekaumenos († after 1070), who in the third chapter of his book describes the religious duties of the Orthodox laity in Constantinople in his time:[71]

ἀκούσας δὲ ὅτι εἶπόν σοι κάμνειν καὶ ἀγωνίζεσθαι εἰς τὸν βίον, μὴ ἐκδώσῃς ἑαυτὸν εἰς ἐπινοίας τινὰς καὶ κόπους ἀμετρήτους, καὶ ἐκ τούτου ἀπολέσῃς τὴν ψυχήν σου καὶ τοῦ Θεοῦ καταφρονήσας τῆς ψαλμῳδίας ἀκολουθίας ἐπιλάθῃ παρὰ τῶν ὀρθοδόξων κοσμικῶν τελουμένης, οἷον ὄρθρου καὶ τῶν τεσσάρων ὡρῶν, σὺν τούτοις ἑσπερινοῦ καὶ τῶν ἀποδείπνων. ταῦτα γὰρ εἰς σύστασιν τοῦ βίου ἡμῶν εἰσι καὶ δι' αὐτῶν τῶν λειτουργιῶν γνωριζόμεθα εἶναι δοῦλοι οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ, ἐπεὶ τὸ ὁμολογεῖν Θεὸν καὶ οἱ ἄπιστοι καὶ οἱ δαίμονες καὶ πάντες Θεὸν εἶναι ὁμολογοῦσι. καὶ οὐ μόνον ταύτας τὰς λειτουργίας χρή σε ποιεῖν, ἀλλ', εἰ δύνασαι, καὶ μεσονύκτιον εὖξαι εἰπὼν κἂν ἕνα ψαλμόν· ... καὶ μὴ εἴπῃς ὅτι· ὁ δεῖνα ἀκολουθίαν ἐκκλησιαστικὴν οὐ ποιεῖ καὶ εὐημερεῖ. οὐ γὰρ οἶδας τί ἐν κρυπτῷ ὁ τοιοῦτος ἐργάζεται ...

Although I've heard that in life you must work and occupy yourself, not giving yourself over to excessive thoughts and hardships, and, because of this, destroying your soul, and despising God, forget the office of the psalms that the Orthodox laity fulfills, namely, Matins, the four Hours, besides Vespers and Compline. These things structure our lives and through these liturgies we are identified as true servants of God, because professing God is proper of both demons and the unfaithful — all profess God. And not only must you fulfill these liturgies, but please, if you can, pray the midnight office, reciting even a single psalm ... And do not come only to tell me: "This man does not fulfill the ecclesiastical office, but lives well." You do not know, in fact, all that this man does without the knowledge of others...

This testimony leaves no doubt as to the tradition of the majority of the Capital, not only in its churches but also in people's daily lives. It was by now the office of Hagiopolite monks imported by the Studite monks that formed the spiritual personality of Orthodox Christians. The so-called Psalter of Basil II at the Biblioteca Nazionale Marciana in Venice (*Z. Gr* 17), written around 1018 and owned by the same emperor, has nine odes according to the hagiopolitis *typos* and not fourteen, as in the "ecclesiastis" *typos*.[72]

At the beginning of the twelfth century we witness the appearance of the Constantinopolitan "continuous" Psalter where certain *Kathismata katanyktikà* taken from the parakletike and a prayer in the first person

[71] *Cecaumeno, Raccomandazioni e consigli di un galantuomo (Στρατηγικόν)*. Testo critico, traduzione e note a cura di M. D. Spadaro (Hellenica 2), Alessandria 1998, 136-139.

[72] Entry of P. Eleuteri in *Oriente Cristiano e Santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, ed. S. Gentile, Roma 1998, 156 (with bibliography).

appear at end of each *Kathisma*.[73] Some prayers are from hagiographical texts or the ascetic works of authors such as Ephrem, but other prayers come from the ekklisiastis office. In the Psalter *Sinai gr. 44* from 1122[74] all the prayers of the First, Third, Sixth, and Ninth Hours of the ekklisiastis rite are distributed in succession at the end of each Kathisma in the Psalter and of course are modified to look like private prayers recited in first person. Thus the element of cathedral liturgy *par excellence* — the theologically rich prayers recited by the celebrant — is absorbed into the most private prayer possible, the daily canon of the Psalter!

9. *Conclusions*

Having reached the end of this unavoidably quick overview, I would like to gather some conclusions.

1) During the tenth century, liturgical books begin to record the reform initiated after Iconoclasm: two *typoi* existed in Constantinople, one of the cathedral, called "ecclesiastical" and another of "other churches" and monasteries called "hagiopolites."

2) The structures bearing the title hagiopolitis for the Psalms of Vespers and the distribution system of the Psalms in Kathismata were not monastic, but cathedral from Jerusalem.

3) In certain more solemn moments of the liturgical year there was the opportunity to celebrate according to the ekklisiastis *typos*, but this was an exception and not the normal situation.

4) Even in cases of celebrations according to the ekklisiastis *typos*, the cathedral *Kyrie ekekraxa* saw the addition of psalms and stichirà from the Hagiopolite *typos*.

5) In the century between the *Hagios Stauros 40* Kanonarion-Synaxarion and the *Dresden Praxapostolos* we see a gradual intrusion of the hagiopolitis ordo in cathedral celebrations. The phenomenon started after the final victory over Iconoclasm with the reception of the *Heothina* Gospels, then the Gospels *ton pathon* of Great Friday, and then with that of

[73] Parpulov, *Toward a History of Byzantine Psalters*, 118-124; Id., "Psalters and Personal Piety in Byzantium" in *The Old Testament in Byzantium*, edited by P. Magdalino and R. Nelson, Washington 2010, 77-105: 90-91. The oldest example seems to be the Psalter *Harvard, Hughter Library gr. 3*, from the year 1105. A critical edition of this manuscript is being prepared by Jeffrey Anderson of George Washington University, and will include a liturgical commentary that I have written.

[74] On this manuscript see *Specimina Sinaitica. Die datierten griechischen Handschriften des Katharinen-Klosters auf dem Berge Sinai 9. bis 12. Jahrhundert*, von D. Harlfinger, D. R. Reinsch, J. A. M. Sonderkamp. In Zusammenarbeit mit G. Prato, Berlin 1983, 43-44, and tables 104-107.

the washing of feet on Great Thursday. These transplants in turn had a Constantinopolitan history: from the Sunday *Heothina* Gospels came the *Heothina* Gospels for feasts, diverse from those of Jerusalem, just as the prayers of Niptir from Constantinople are not those of Jerusalem.

6) In the light of this collected and analyzed material it is hard to look at the first decades of the eleventh century as the "zenith" of the cathedral tradition. The *typos* of Hagia Sophia was more and more the rite of that one church, thus a local rite.

7) If these propositions are correct, it appears that our standards in terms of research methodology should be reviewed and the paradigms with which we analyze liturgical sources or with which we look to the past must be redefined. Otherwise we risk studying not history but the fruits of our own imagination.

Summary

This article studies the evolution of the Liturgy of the Hours at Constantinople after the ninth century, when not only monastic churches of the city, but also secular churches followed the liturgical rite referred to as "hagiopolitis." Only the Cathedral was left using the rite appropriately called "ekklisiastis". The article also analyzes particular forms of "bi-ritualism" between these two liturgical systems, with the tendency to conserve the "ekklisiastes" rite during the most important times of the liturgical year. Contrary to what was previously believed on the subject, the eleventh century was not the zenith of the cathedral tradition of Constantinople, but rather an age of decadence and abandonement.

Pontificio Ateneo S. Anselmo
Facoltà di Liturgia
Piazza dei Cavalieri di Malta, 5
I- 00153 Roma
parenti@santanselmo.org

Stefano Parenti

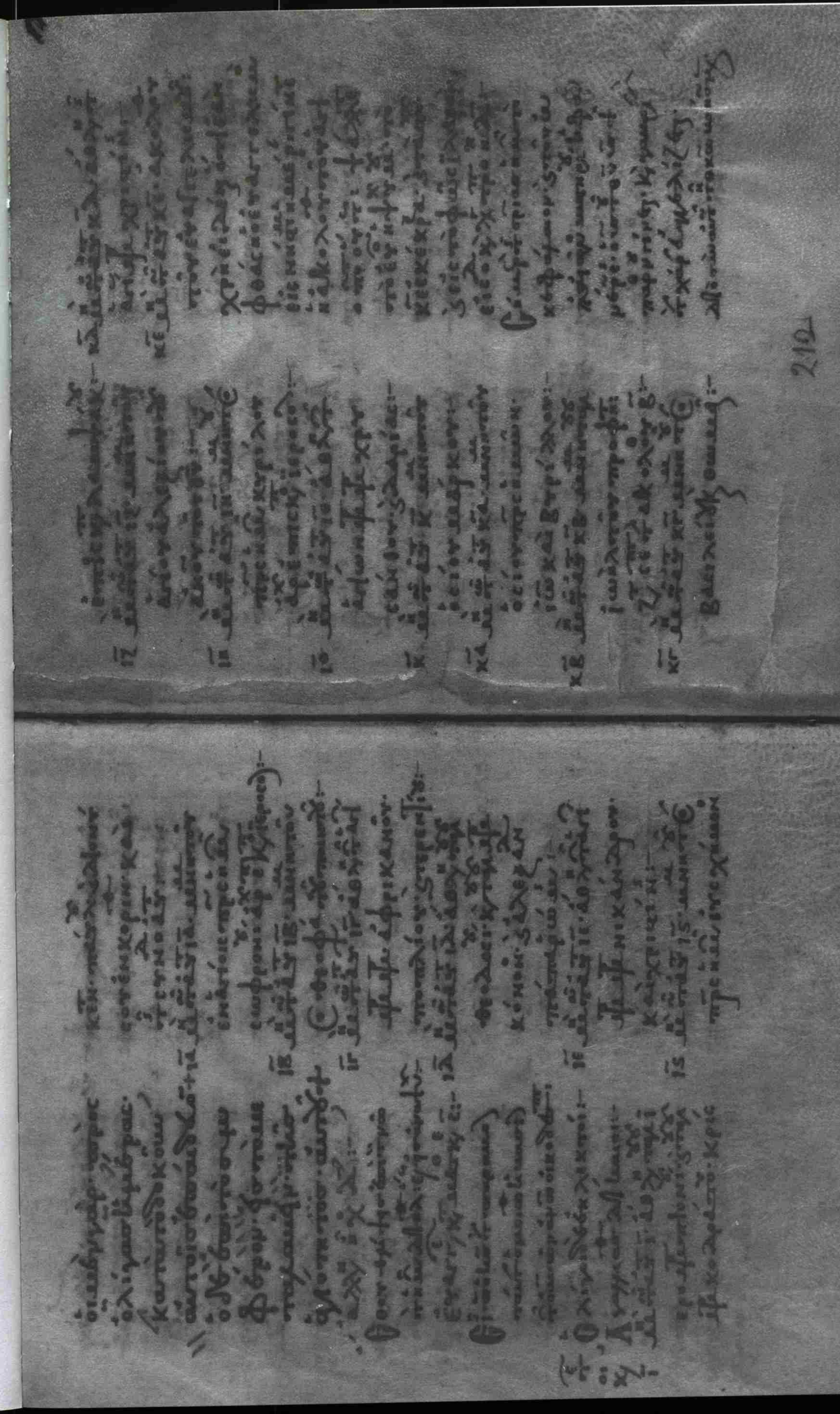


Fig. 1. Grottaferrata, Biblioteca del Monumento Nazionale, Cod. Aβ. V, ff. 211v-212r.

Fig. 2. Jerusalem, Orthodox Patriarchate, Cod. Sabas 285, ff. 237v–238r.

Fig. 3. Athos, Panteleimon 69, f. 7r.

André Jacob

La prière pour les troupeaux de l'Euchologe Barberini: quelques remarques sur le texte et son histoire

Plusieurs passages du *Barberinianus gr.* 336, le plus ancien euchologe byzantin connu, exécuté en Calabre dans la seconde moitié du VIIIe siècle, ne laissent pas de poser encore l'un ou l'autre problème d'édition et d'interprétation. Nous nous proposons, dans les lignes qui suivent, d'attirer l'attention sur quelques difficultés textuelles d'une prière, banale en apparence, à laquelle les historiens de la liturgie byzantine ne se sont guère intéressés jusqu'à présent.

Il s'agit de la formule récitée sur les troupeaux, transcrite aux f. 206^v-207^r sous le numéro d'ordre ΡΟΘ (178), dont il conviendra, par la même occasion, d'étudier l'histoire grâce à la douzaine de témoins plus récents qui nous l'ont également transmise. De ceux-ci, huit proviennent de Calabre ou de Sicile et se répartissent en deux groupes chronologiquement distincts: le *Petropolitanus gr.* 226 (Euchologe de Porphyre Uspenskij (f. 112^v-113^r)[1] et les *Cryptenses* Γ.β. IV (f. 105^r)[2], Γ.β. VII (f. 101^{r-v})[3] et Γ.β. X (f. 94^v-95^r)[4] sont des euchologes copiés dans la seconde moitié du Xe siècle ou dans le premier quart du siècle suivant. Les autres témoins siculo-calabrais appartiennent tous au XIIe siècle: il s'agit du *Bodleianus Auct.* E.5.13 (f. 162^{r-v})[5], du *Cryptensis* Γ.β. II (f. 126^{r-v})[6], du *Barber. gr.* 345 (f. 69^{r-v})[7] et du *Vaticanus*

---

[1] Cf. A. Jacob, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226 (Xe siècle)*, dans Mus, 78 (1965), n° 187, p. 197.

[2] La prière n'est pas signalée dans la description d'A. Rocchi, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae*, Tusculani 1883, p. 251-253.

[3] G. Passarelli, *L'eucologio Cryptense Γ.β. VII (sec. X)*, Θεσσαλονίκη 1982 (Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 36), n° 229, p. 141.

[4] La prière est absente du catalogue de Rocchi, p. 262-263.

[5] Cf. A. Jacob, *Un euchologe du Saint-Sauveur «in Lingua Phari» de Messine. Le Bodleianus Auct. E.5.13*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 50 (1980), n° 39.1, p. 342.

[6] Description dans Rocchi, p. 244-249 (la prière n'est pas citée).

[7] A. Jacob, *Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane*, dans *Didaskalia*, 4 (1974), n° 18, p. 160.

gr. 1811 (f. 65^{r-v})[8]. Les *Sinaitici gr.* 959 (XIe siècle)[9] et 988 (XVe siècle)[10], en revanche, nous orientent vers une région toute différente, la Palestine et la péninsule du Sinaï. *Le Parisinus Coisl.* 347 (XIIIe/XIVe siècle), quant à lui, vient du Mont-Athos[11], comme, du reste, la recension profondément modifiée publiée par N. P. Papadopulos[12]. Il en existe enfin une ancienne version slave[13].

Examinons tout d'abord le texte de l'Euchologe Barberini.

Εὐχὴ ἐπὶ ποίμνης.

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀληθινὸς ἀμνὸς ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ὁ μὴ παραβλέπων ψυχάς σοι (συ cod.) δεομένας, σοὶ προσπίπτομεν καὶ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, ὁ εὐδοκήσας ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου Ἰακὼβ καὶ πληθύνας αὐτοῦ τὰ ποίμνια καὶ λυτρωσάμενος αὐτὸν ἐκ χειρὸς Ἡσαῦ καὶ τοῦ Λάβαν· αὐτὸς εὐλόγησον τὴν ποίμνην ταύτην καὶ πλήθυνον αὐτὴν εἰς χιλιάδας καὶ μυριάδας, ῥῦσαι δὲ αὐτὴν καὶ ἡμᾶς ἐκ τῆς καταδυναστείας τῶν ἀλλοφύλ{λ}ων καὶ πάσης ἐπιβουλῆς ἐχθρῶν, ἀπὸ πάσης ἐρυσίδος καὶ αὔρας θανατηφόρου καὶ πάντων τῶν ἐπιτηδευμάτων τοῦ διαβόλου, ἵνα ἀναπέμποντές σοι ἐξ αὐτῆς τὰς συνήθεις ἡμῶν εὐχαριστίας δοξάζωμεν καὶ δι' αὐτῆς τὸ πανάγιον ὄνομά σου τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν.

Le titre de la prière ne précise pas de quel bétail il s'agit, mais la citation de Jn 1,29 (ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) renvoie clairement à des brebis. D'autre part, dans les textes liturgiques, en partie sous l'influence du Nouveau Testament ou de thèmes iconographiques traditionnels comme celui du Bon pasteur, le terme ποίμνη, au sens propre ou au sens spirituel (que l'on pense au français «ouailles»), désigne normalement des brebis, alors que pour parler du bétail en général ou d'autres groupes d'animaux (bœufs, cochons, chèvres), le grec recourt généralement au pluriel κτήνη ou à d'autres termes, ἀγέλη, par exemple, suivi du nom des animaux en question.

[8] P. Canart, *Codices Vaticani graeci. Codices 1745-1962*, Città del Vaticano 1970, p. 187.

[9] Titre et incipit, avec référence à Goar, 2e éd., p. 589, dans Dmitrievskij, II, *Εὐχολόγια*, p. 47.

[10] *Ibid.*, p. 581 (sous le titre Εὐχὴ ἑτέρα, elle termine une série de quatre prières ἐπὶ ποιμνίων, *ibid.*, p. 580-581).

[11] Éd. J. Frček, *Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française*, I, Paris 1933 (PO, XXIV, 5), p. 679. La prière en question n'est pas signalée dans la description du ms. qu'en a donnée R. Devreesse, *Bibliothèque nationale. Département des manuscrits. Catalogue des manuscrits grecs*. II. *Le fonds Coislin*, Paris 1955, p. 350-352.

[12] *Εὐχολόγιον τὸ μέγα ἀναθεωρηθὲν καὶ διὰ παντοίων σημειώσεων καὶ νέων εὐχῶν πλουτισθὲν ἐπιμελείᾳ Νικολάου Παν. Παπαδοπούλου (πρωτοπρεσβυτέρου)*, Ἀθῆναι 1927, p. 381-382.

[13] Éd. Frček, *Euchologium Sinaiticum*, I, p. 678.

S. Parenti et E. Velkovska, auteurs à deux reprises, en 1995 et en 2000, d'une édition de l'Euchologe Barberini[14] ont signalé par deux crochets aigus la présence d'une lacune supposée avant la doxologie (ἵνα ἀναπέμποντές σοι κτλ.)[15] et s'en expliquent ainsi: «La manifesta incongruenza che si nota tra la fine della preghiera e la dossologia ci invita a supporre che sia stata tralasciata (⟨...⟩) una parte di testo»[16].

L'incohérence du texte est, à vrai dire, beaucoup moins évidente que n'en sont persuadés les responsables de ce choix à tout le moins risqué[17], sans compter qu'il est malaisé d'imaginer ce qui pourrait bien lui faire défaut après la demande adressée à Dieu de bénir le cheptel, de lui assurer une abondante reproduction et d'en écarter les multiples dangers auxquels il est exposé, comme, du reste, les personnes qui s'en occupent: tyrannnie des étrangers, incursions d'ennemis de toute sorte, maladies, machinations du diable.

Pour bien comprendre le texte, il suffit en réalité d'en analyser attentivement la structure logique, qui n'est au reste pas des plus tarabiscotées. Le pronom αὐτῆς de la doxologie (ἐξ αὐτῆς ... καὶ δι' αὐτῆς) désigne de toute évidence le troupeau dont il est question plus haut (εὐλόγησον τὴν ποίμνην ταύτην ... πλήθυνον αὐτὴν ... ῥῦσαι δὲ αὐτὴν ...); quant à la préposition ἐκ, référée à l'action de grâce, son sens causal ne fait pas le moindre doute, d'autant plus qu'il est renforcé un peu plus loin par la préposition διά, qui se rattache cette fois à la glorification des personnes de la Trinité. C'est d'ailleurs bien ainsi que l'avait compris Jacques Goar, à qui nous sommes redevables de l'édition princeps de la prière et qui traduit ce passage de la manière suivante:

... ipse gregem hunc tua benedictione cumules et in millia millium multiplices; eum vero nosque de alienigenarum insultibus, et ex inimicorum insidiis, et ab

[14] S. Parenti et E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263)*, Roma 1995 (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia, 80); Iidem, seconda edizione riveduta con traduzione italiana, Roma 2000. La seconde édition semble avoir été provoquée par notre à-propos intitulé: *Une édition de l'Euchologe Barberini*, dans *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 65 (1998) p. 5-31; bien que les auteurs y aient repris à leur compte, en se gardant bien d'en préciser la source, quelque deux cents corrections, le résultat n'est toujours pas entièrement satisfaisant: voir à ce propos A. Jacob, *Une seconde édition «revue» de l'Euchologe Barberini*, *ibid.*, 66 (1999), p. 175-181.

[15] Parenti – Velkovska, 2e éd., n° 213, p. 201.

[16] *Ibid.*, p. 255.

[17] Ils n'avaient pas fait cet effort de critique textuelle lors de leur première édition (cf. n° 213, p. 232), qui est du reste dépourvue des «Note all'edizione», ajoutées dans la seconde, p. 249-259. Il est probable que leurs scrupules aient surgi à l'occasion de la traduction (*ibid.*, p. 355-356), où ils ont par ailleurs omis de rendre le complément ἐξ αὐτῆς, dont le sens leur échappait peut-être.

omni rubigine, et pestilenti afflatu, et ab omnibus diaboli nequitiis eripe, ut ex eo tibi consuetas gratiarum actiones referentes, per eum quoque sanctissimum nomen tuum celebremus Patris, et Filii, etc.[18]

Une fois réglée la question de l'intégrité du texte transmis par l'Euchologe Barberini, trois points mineurs retiendront encore notre attention. Le complément du participe δεομένας est orthographié συ dans le manuscrit. Comme ce dernier fourmille d'itacismes et que l'upsilon et la diphtongue οι y sont utilisés indistinctement l'un pour l'autre, la solution la plus obvie est d'y voir le datif σοι, plutôt que de supposer la chute d'un omicron entre le sigma et l'upsilon et de normaliser le cas[19]. Par ailleurs, deux attestations du datif régi par le verbe δέομαι (δεόμεθά σοι) se trouvent dans le même euchologe[20], sans compter que l'usage en question s'observe également, à cet endroit de la prière pour les troupeaux, dans le *Crypt*. Γ.β. IV, le *Sinait. gr.* 959, le *Vat. gr.* 1811, le *Bodl. Auct.* E.5.13 et le *Paris. Coisl.* 367. Cet accord entre les diverses recensions montre bien que la lecture δεομένας σοι fait partie du texte originel. D'autre part, le verbe δέομαι suivi du datif est loin d'être un phénomène propre à ce genre de textes; même s'il n'est pas extrêmement fréquent, il n'est pas absent des textes vulgaires ou populaires[21].

Les mots hébraïques sont souvent accentués sur la syllabe finale; dans l'Euchologe Barberini, l'accent de Λάβαν, bien visible, est un paroxyton[22], comme au reste dans les *Cryptenses* Γ.β. IV, Γ.β. X et Γ.β. II, ainsi que dans le *Bodl. Auct.* E.5.13, le *Vat. gr.* 1811 et le *Barber. gr.* 345[23].

Le redoublement du lambda dans le mot ἀλλοφύλλων, enfin, n'est qu'un hypercorrectionnisme banal, une sorte de réaction au phénomène généralisé de la simplification des géminées dans le grec médiéval.

Les huit manuscrits italo-grecs dans lesquels est recopiée la prière du

[18] Goar, p. 589.

[19] C'est le choix judicieusement opéré par Goar, *ibid.*, tandis que Parenti - Velkovska, n° 213 (1ère et 2e éd.), ont opté pour la *lectio facilior*: σ(ο)υ.

[20] Aux f. 56r et 191v (δεόμεθά σοι dans les deux cas); Parenti - Velkovska nos 66 et 191 (1ère et 2e éd.), peu attentifs en général aux faits de langue, n'ont pas manqué de corriger chaque fois en σ(ο)υ.

[21] Voir A. N. Jannaris, *An Historical Greek Grammar Chiefly of the Attic Dialect as Written and Spoken from Classical Antiquity down to the Present Time*, London 1897, n° 1320, p. 338, qui cite à ce propos les Actes de Xanthippe et Polyxène et parle de «macaronisme»; signalons, à tout hasard, un autre exemple dans la *Chronique de Théophane*, éd. C. De Boor, I, Leipzig 1883, p. 209, lg. 28 (ἐδέοντο τῷ βασιλεῖ).

[22] Voir Jacob, *Une édition*, p. 18.

[23] La seule exception est constituée par le *Cryptensis* Γ.β. VII (Λαβὰν), tandis que le *Sinaiticus gr.* 959 omet d'accentuer l'anthroponyme; le *Petropolitanus gr.* 226 est, comme on le sait, dépourvu en général de toute accentuation, exception faite de l'abréviation (καὶ).

Barber. gr. 336 en offrent ce qu'il n'est pas exagéré d'appeler une nouvelle recension. Pour servir de base à son analyse, nous reproduisons ici le texte du *Crypt*. Γ.β. VII, nous réservant de signaler le cas échéant les variantes les plus notables des autres témoins.

Εὐχὴ επὶ ποίμνην προβάτων καὶ βοῶν (βώων sic cod.).

Δέσποτα Κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἀληθινὸς ἀμνὸς ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ὁ μὴ παραβλέπων ψυχὰς σοῦ δεομένας, φιλάνθρωπε, σοὶ προσπίπτομεν καὶ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμεν, ὁ εὐδοκήσας ἐπὶ ⟨τὸν⟩ δοῦλόν σου Ἰακὼβ καὶ πληθύνας αὐτοῦ τὰ ποίμνια καὶ λυτρωσάμενος αὐτὸν ἐκ χειρὸς Ἠσαῦ καὶ τοῦ Λαβάν· αὐτὸς εὐδόκησον καὶ εὐλόγησον τὴν ποίμνην ταύτην καὶ ποίησον αὐτὴν είς χιλιάδας καὶ ῥῦσαι αὐτὴν καὶ ἡμᾶς ἐκ τῆς καταδυναστείας τῶν ἀλλοφύλων καὶ αὔρας θανατικῆς· φρούρησον αὐτὴν δι' ἁγίων ἀγγέλων σου παρεμβολῶν καὶ καταξίωσον τὸν κτησάμενον αὐτὴν ἀφθόνῳ ὀφθαλμῷ καὶ ἀδόλῳ καρδίᾳ ἀπολαύειν, τὴν εὐχαριστίαν ἐξ αὐτῆς ἀδιαλείπτως προσφέροντά σοι. Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, μεθ' οὗ.

Le titre de la prière spécifie que la bénédiction divine est invoquée sur des brebis et sur des bœufs; ces derniers n'apparaissent que dans le lemme du seul *Crypt*. Γ.β. VII, tandis que l'Euchologe de Porphyre Uspenskij et le *Barber. gr.* 345 parlent simplement de brebis et que les autres témoins ne renferment aucune précision de ce genre. À la hauteur du titre du *Crypt*. Γ.β. II, dans la marge de droite, une main récente a ajouté le mot πρôβατα (sic), en-dessous duquel une main plus récente encore a transcrit le terme italien *ouile* (bercail); le *Crypt*. Γ.β. IV, quant à lui, fait suivre le titre Εὐχὴ εἰς ποίμνην du mot κουράν, tracé de la main du copiste lui-même et qu'il est logique de faire dépendre aussi de la préposition εἰς. De la comparaison des différents titres, il appert donc que la prière était normalement réservée aux troupeaux de moutons, en particulier, sans doute, au moment de la tonte.

À part les quelques variantes initiales — l'invocation, par exemple —, l'omission des mots καὶ πάσης ἐπιβουλῆς ἐχθρῶν et la chute du complément ἀπὸ πάσης ἐρυσίδος, le texte du *Crypt*. Γ.β. VII et de la nouvelle recension s'écarte surtout de celui du Barberini dans sa partie finale. L'insertion des anges appelés en renfort pour la garde du troupeau et pour lui servir de rempart mérite d'être soulignée[24]. Bien connu de la Bible[25], mais rare, voire

[24] La curieuse leçon du *Petropol. gr.* 226 (διαγαγον αγγαιλον σου εν παρεμβολις) provient sans doute d'une mélecture d'un modèle oncial, suivie d'une tentative maladroite de correction (ἐν παρεμβολαῖς).

[25] Voir W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6., röllig neu bearbeitete Auflage ... herausgegeben von K. Aland und B. Aland, Berlin - New York 1988, col. 1263, s. v. παρεμβάλλω et παρεμβολή.

inexistant, dans la littérature euchologique, le mot παρεμβολή — à noter l'assonance, intentionnelle ou non, ἐπιβουλή/παρεμβολή — est un terme typiquement militaire (ordre de combat, insertion de renforts dans les rangs, rempart, camp retranché, etc.)[26], qui évoque d'une certaine façon le rôle attribué aux anges dans nombre d'exorcismes et, tout spécialement, à l'archange Michel, toujours prêt à dégainer son glaive pour en découdre avec le prince des ténèbres[27].

Mais les modifications apportées dans la partie finale de la prière, avec la suppression de la proposition de but qui introduisait la doxologie et le remplacement de celle-ci par une nouvelle doxologie, grammaticalement indépendante (Χάριτι κτλ.), semblent avant tout dues au souci d'insister davantage sur la figure du propriétaire du troupeau et sur les qualités morales requises pour accueillir les bienfaits que devrait lui procurer la bénédiction invoquée sur ses moutons. Remarquons enfin que, malgré les changements syntaxiques intervenus dans la partie finale, le complément ἐξ αὐτῆς a été repris tel quel dans la nouvelle recension italo-grecque et ne posait donc aucun problème de compréhension au clergé et aux fidèles de l'époque.

Il nous faut à présent examiner le texte du *Sinaiticus gr.* 959, dont l'origine palestinienne ne fait aucun doute et dont la minuscule penchée peut être datée de la première moitié du XIe siècle. La prière qui nous intéresse ici a été transcrite aux f. 63^v-64^r[28].

Εὐχὴ εἰς ποίμνην.

Δέσποτα Κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἀληθινὸς ἀμνὸς ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ὁ μὴ παραβλέπων ψυχάς σοι δεομένας, φιλάνθρωπε, σοὶ προσπίπτομεν καὶ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, ὁ εὐδοκήσας ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου Ἰακὼβ καὶ πληθύνας αὐτοῦ τὰ ποίμνια καὶ λυτρωσάμενος αὐτὸν ἐκ χειρὸς τοῦ Ἠσαῦ καὶ τοῦ Λαβαν (sine acc.)· αὐτὸς εὐδόκησον καὶ εὐλόγησον τὴν ποίμνην ταύτην καὶ ποίησον αὐτὴν εἰς χιλιάδας καὶ ῥῦσαι αὐτὴν καὶ ἡμᾶς ἐκ τῆς καταδυναστείας τῶν ἀλλοφύλων καὶ πάσης ἐπιβουλῆς ἐχθρῶν καὶ αὔρας θανατικῆς· φρούρησον αὐτὴν δι' ἁγίων ἀγγέλων σου παρεμβολαῖς (sic) καὶ καταξίωσον τὸν κτησάμενον αὐτὴν ἀφθόνῳ ὀφθαλμῷ, ἀδόλῳ καρδίᾳ ἀπολαύειν αὐτῆς καὶ τὴν εὐχαριστίαν ἐξ αὐτῆς ἀδιαλείπτως προσφέροντα σοι. Ἐκφώνησις· Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς.

---

[26] *Ibid.*; H. G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 9e éd., Oxford 1940, p. 1335, s. v.

[27] Voir, par exemple, A. Jacob, *Un esorcismo inedito contro la grandine tràdito da due codici salentini*, dans *Segni del tempo. Studi di storia e cultura salentina in onore di Antonio Caloro*, a cura di M. Spedicato, Lecce 2008 (Società di storia patria - Sezione di Lecce. Quaderni de *L'Idomeneo*, 3), p. 23-39.

[28] Dmitrievskij, p. 47, n'en donne que le titre et l'incipit. Nous la transcrivons ici d'après le microfilm de la Library of Congress de Washington.

Comme on le constate aisément, excepté le titre et quelques variantes de peu de compte, le texte du *Sinaiticus* est pour ainsi dire identique à celui du *Crypt.* Γ.β. VII. On notera que tous les témoins de la seconde recension, à l'exception du *Crypt.* Γ.β. VII et de la version slave, renferment les mots καὶ πάσης ἐπιβουλῆς ἐχθρῶν.

Le *Paris. Coisl.* 367, qui ne s'écarte du *Sinait. gr.* 959 que par le remplacement du substantif καταδυναστεία par le simple δυναστεία, est un manuscrit tardif, daté par Devreesse du XIIIe/XIVe siècle, mais c'est surtout son origine qui retiendra ici notre attention. Il porte en effet, au f. 1^v, une note de possession de la chapelle de Sainte-Athanase-l'Athonite au Mont-Athos[29], où il a été acquis au XVIIe siècle pour le chancelier Séguier durant la mission en Grèce et à Chypre du prêtre grec Athanase, et rien ne permet de penser qu'il ait été copié ailleurs que sur la Sainte Montagne.

Il nous reste à dire deux mots de la version de la prière dans l'Euchologe slave du Sinaï, dont Frček a donné la traduction suivante[30]:

Prière sur tout troupeau.

Maître, Seigneur, notre Dieu tout-puissant, le vrai agneau qui prend les péchés du monde, ⟨qui⟩ ne méprise pas les âmes qui te prient; à toi, qui aimes les hommes, nous accourons et nous te prions, toi qui as agréé ton ⟨fidèle⟩ Jacob, qui as accru ses troupeaux et qui l'as délivré de la main d'Ésaü et de celle de Laban. Daigne aussi maintenant bénir ce troupeau et le multiplier en milliers et dizaines de milliers; sauve-nous et sauve-le de la violence des étrangers et de toute heure de mort, garde-le par tes saints anges et daigne faire que celui qui l'a acquis en jouisse d'un œil sans envie ⟨et⟩ t'apporte pour lui la louange.

A haute voix: Par la grâce et les miséricordes de ⟨ton Fils⟩ unique.

À part l'extension de la prière à n'importe quel genre de bétail, comme semble l'indiquer le titre, on notera la chute, probablement accidentelle, du troisième verbe de demande (προσκαλοῦμέν σε) et du substantif δοῦλον avant le nom du patriarche Jacob, mais on ne manquera pas surtout pas de relever le maintien de l'expression εἰς χιλιάδας καὶ μυριάδας de l'Euchologe Barberini, alors que les mots καὶ μυριάδας ont disparu de tous les témoins grecs de la nouvelle recension. Il n'est donc pas exclu que la version slave se base sur une recension intermédiaire entre celle du *Barber. gr.* 336, d'une part, et celle du *Sinait. gr.* 959 et du *Crypt.* Γ.β. VII de l'autre: l'absence, dans la traduction slave, du mot παρεμβολῆς (παρεμβολαῖς, παρεμβολῶν,

---

[29] ... τοῦ εὐκτηρίου τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου καὶ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ρέτρου τοῦ Ἀθωνίτου (Devreesse, p. 352).

[30] Frček, *Euchologium Sinaiticum*, I, p. 679.

εν παρεμβολις)[31], de l'expression ἀδόλῳ καρδίᾳ et de l'adverbe ἀδιαλείπτως, difficilement explicable par de simples accidents, tend à confirmer cette hypothèse. Plus qu'une mauvaise lecture du mot αὔρας, il y a beaucoup à parier que c'est l'ignorance de la signification du mot lui-même qui a entraîné le traducteur slave à choisir une *lectio facilior* et à parler d'«heure de la mort» (ὥρας θανατικῆς).

Pour en terminer avec cette analyse, résumons en quelques lignes les principales modifications apportées au texte du *Barber. gr.* 336 dans la nouvelle recension grecque[32].

Tit. εὐχὴ ἐπὶ ποίμνης *B* / εὐχὴ εἰς (επὶ *C*⁷) ποίμνην *n* (προβάτων add. *P Bo* προβάτων καὶ βοῶν add. *C*⁷)

— Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν *B* / Δέσποτα Κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ *n*

— αὐτὸς εὐλόγησον *B P* / αὐτὸς εὐδόκησον καὶ εὐλόγησον *n*

— καὶ πλήθυνον αὐτὴν εἰς χιλιάδας καὶ μυριάδας *B* / καὶ ποίησον αὐτὴν εἰς χιλιάδας *n*

— ἀπὸ πάσης ἐρυσίδος *B* / om. *n*

— αὔρας θανατηφόρου *B P* / αὔρας θανατικῆς *n*

— καὶ πάντων τῶν ἐπιτηδευμάτων τοῦ διαβόλου *B* / om. *n*

— ἵνα ἀναπέμποντές σοι ἐξ αὐτῆς τὰς συνήθεις ἡμῶν εὐχαριστίας δοξάζωμεν καὶ δι' αὐτῆς τὸ πανάγιον ὄνομά σου κτλ. *B* / φρούρησον αὐτὴν δι' ἁγίων ἀγγέλων σου παρεμβολῆς (παρεμβολαῖς *S C*⁴ *Coisl* παρεμβολῶν *C*⁷ εν παρεμβολις *P*) καὶ καταξίωσον τὸν κτησάμενον αὐτὴν ἀφθόνῳ ὀφθαλμῷ, ἀδόλῳ καρδίᾳ ἀπολαύειν αὐτῆς καὶ τὴν εὐχαριστίαν ἐξ αὐτῆς ἀδιαλείπτως προσφέροντα σοι. Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς *n*

Signalons enfin le curieux remaniement de l'invocation dans le *Barber. gr.* 345, dont la prière est adressée au Père:

Εὐχὴ εἰς ποίμνην προβάτων.

Δέσποτα Κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἀληθινὸς πατὴρ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ καὶ ἀμνοῦ, τοῦ αἴροντος τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου, ὁ μὴ παραβλέπων τοὺς ἐξ ὅλης ψυχῆς δεομένους, φιλάνθρωπε, σοῦ (sic) προσπίπτομεν καὶ σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν, ὁ εὐδοκήσας ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου Ἰακὼβ καὶ πληθύνας αὐτοῦ τὰ ποίμνια, ὁ λυτρωσάμενος αὐτὸν ἐκ χειρὸς Ἠσαῦ καὶ τοῦ Λάβαν· αὐτὸς καὶ νῦν εὐλόγησον τὴν ποίμνην ταύτην καὶ ποίησον αὐτὴν εἰς χιλιάδας καὶ ῥῦσαι αὐτὴν καὶ ἡμᾶς τῆς καταδυναστείας τῶν ἀλλοφύλλων καὶ πάσης ἐπιβουλῆς ἐχθρῶν καὶ αὔρας θανατικῆς· φρούρησον αὐτὴν δι' ἁγίων ἀγγέλων σου παρεμβολῆς καὶ

[31] Sur ces différentes formes, voir ci-dessous, lg. 21; sur la signification du terme, cf. ci-dessus, p. 476-477.

[32] *B* = *Barber. gr.* 336; *Bo* = *Bodl Auct.* E.5.13; *C*⁴ = *Crypt.* Γ.β. IV; *C*⁷ = *Crypt.* Γ.β. VII; *P* = *Petropol. gr.* 226; *Pc* = *Paris. Coisl.* 367; *S* = *Sinait. gr.* 959; *n* = nouvelle recension.

ἀξίωσον τὸν κτησάμενον αὐτὴν ἀφθόνῳ ὀφθαλμῷ καὶ ἀδόλῳ καρδίᾳ ἀπολαύειν καὶ τὴν εὐχαριστίαν ἐξ αὐτῆς ἀδιαλείπτως σοι προσάγοντα. Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ.

Il existe une troisième recension, peu connue à vrai dire et peu reconnaissable au premier coup d'œil, de la prière pour les troupeaux; C'est celle que N. P. Papadopoulos[33] a publiée d'après deux manuscrits récents, le codex 967 (Θ 105?) de la Grande Lavra[34] et le ms. 131 de la Boulè à Athènes (XVIIe siècle)[35]. En voici le texte:

Εὐχὴ εἰς τὸ εὐλογῆσαι ποίμνην.

Δέσποτα Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐξουσίαν ἔχων πάσης κτίσεως, σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν· ὡς εὐλόγησας καὶ ἐπλήθυνας τὰ ποίμνια τοῦ πατριάρχου Ἰακώβ, οὕτως εὐλόγησον καὶ τὴν ποίμνην τῶν κτηνῶν τούτων τοῦ δούλου σου (τοῦδε)· καὶ πλήθυνον καὶ ἐνδυνάμωσον αὐτὴν εἰς χιλιάδας καὶ ῥῦσαι ταύτην ἐκ τῆς καταδυναστείας τοῦ διαβόλου καὶ τῶν ἀλλοφύλων καὶ πάσης ἐπιβουλῆς ἐχθρῶν καὶ αὔρας θανατικῆς καὶ λοιμικῆς νόσου. Περιφρούρησον αὐτὴν δι' ἁγίων ἀγγέλων σου, πᾶσαν ἀσθένειαν, πάντα φθόνον καὶ πειρασμὸν φαρμακείας καὶ γοητείας ἐξ ἐνεργείας ἐπερχομένης τοῦ διαβόλου ἀποδιώκων ἐξ αὐτῆς. Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα τοῦ πατρὸς κτλ.

Comme il résulte clairement des parties soulignées, le modèle lointain de ce texte ne peut être que la seconde recension de la prière, celle du *Sinait. gr.* 959 (Palestine) et du *Crypt.* Γ.β. VII (Calabre). Encore qu'il ne soit pas possible, en l'absence de témoins intermédiaires connus, de reconstituer le long itinéraire textuel parcouru par la prière durant les cinq ou six siècles qui la séparent de cette recension athonite, il est toutefois probable qu'elle soit arrivée en Grèce de la Palestine, par le biais de milieux monastiques, et non de l'Italie méridionale, avec laquelle la Grèce n'entretient plus guère de rapports après le milieu du XIIIe siècle.

[33] *Εὐχολόγιον τὸ μέγα* (cf. note 12), p. 381-382.

[34] Spyridon et S. Eustratiadès, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos*, Cambridge – Paris – London 1925 (Harvard Theological Studies, 12), p. 150.

[35] P. Lampros, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς. Α'. Κώδικες τῆς βιβλιοθήκης τῆς Βουλῆς*, dans *Νέος Ἑλληνομνήμων*, 5 (1908), p. 317-318 = J. Declerck – J. Noret – C. De Vocht, *Catalogi manuscriptorum graecorum, qui in periodico «Νέος Ἑλληνομνήμων» olim publici iuris facti, adhuc usui sunt*, I, Bruxelles 1981 (Publicaties van de redactie van het Corpus christianorum, Series graeca).

Un hapax et sa signification

Le substantif féminin ἐρυσίς, ἴδος, attesté dans le texte du *Barber. gr.* 336, où il est associé à l'expression αὔρα θανατηφόρος, est inconnu des dictionnaires de grec classique ou médiéval[36]. Chose plus inquiétante encore, il a disparu purement et simplement de la nouvelle recension de la prière, ce qui semblerait indiquer que sa signification n'était plus immédiatement perçue à l'époque où la prière a été remaniée et amplifiée. Le paroxyton étant bien visible sur l'iota, la lecture ne souffre aucune discussion; par ailleurs, toute tentative de jouer sur l'itacisme ou sur l'isophonie ε/αι ou bien encore sur l'éventuelle chute d'un sigma initial — phénomènes fréquents dans l'Euchologe Barberini — ne porte à aucune solution alternative.

Il n'est pas douteux que le mot ἐρυσίς doive être rapproché du substantif féminin ἐρυσίβη, qui signifie la rouille des plantes et, en particulier, celle des céréales[37], ainsi que de ses dérivés ἐρυσιβώδης («attaqué par la rouille») et ἐρυσίβιος (épithète d'Apollon, protecteur contre la rouille), et des verbes dénominatifs ἐρυσιβάω («souffrir de la rouille») et ἐρυσιβόω («être cause de la rouille»). On y ajoutera ἐρυσίπελας, -τος («maladie qui fait rougir la peau», érysipèle) et l'adjectif dérivé ἐρυσιπελατώδης. Tous ces mots sont évidemment apparentés à ἐρυθρός («rouge»), ἐρεύθω, etc.

À la lumière des exemples évoqués, une conclusion s'impose. Dans le cas qui nous intéresse ici, le mot ἐρυσίς désigne à coup sûr une maladie de la peau, selon toute vraisemblance une sorte de gale, susceptible d'abîmer la laine et la peau du mouton au point de les rendre inutilisables[38]. C'est du reste ainsi que Goar a entendu le mot: *et ab omni rubigine ... eripe*[39]. Pareille interprétation est en quelque sorte renforcée par l'addition du mot κουρά dans le lemme du *Crypt.* Γ.β. IV, qui paraît bien indiquer que la prière se récitait en particulier au moment de la tonte.

On retrouve dans l'expression αὔρα θανατηφόρος la notion traditionnelle des miasmes morbifiques contenus dans l'air, théorie, qui à la suite d'Hippocrate, a traversé l'Antiquité et le moyen âge tout entier[40]. Pour remédier

[36] Il n'est pas attesté non plus dans le *Thesaurus linguae on line*, comme nous le communique aimablement notre collègue Peter Van Deun, de la Katholieke Universiteit Leuven.

[37] Toutes les informations citées dans ce paragraphe sont reprises à P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, I, Paris 1968, p. 376, s. v. ἐρυσίβη; voir aussi Hj. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg 1960, p. 569-570.

[38] Nous avouons ne pas saisir le raisonnement qui a porté S. Parenti et E. Velkovska à rendre le mot ἐρυσίς par «fungo vegetale» («champignon végétal»): *L'Eucologio Barberini gr. 336*, 2e éd., n° 213, p. 355-356 (« liberalo ... da ogni sorta di fungo vegetale ...»).

[39] Goar, Εὐχολόγιον, p. 589.

[40] À ce propos, voir, dans la bibliographie récente, J. Jouanna, *Air, miasme et contagion*

à ce danger permanent, qui menaçait la santé des hommes et des animaux, on recourait aux fumigations, déjà évoquées dans l'Ancien Testament (Ex 30,34-37). C'est ainsi que Syméon Stylite l'Ancien, encore enfant, brûlait du styrax lorsqu'il menait paître les troupeaux de ses parents[41].

Le remplacement de l'adjectif classique θανατηφόρος, utilisé à plusieurs reprises dans la Septante, par le terme du grec tardif et médiéval θανατικός, n'est pas dépourvu d'intérêt. Certes, la signification de l'adjectif θανατικός est pour ainsi dire identique à celle de θανατηφόρος, mais, s'il s'agissait d'un simple synonyme, on ne voit guère pour quelle raison il aurait été préféré à ce dernier dans la nouvelle recension de la prière. À vrai dire, il est probable que θανατικός avait dès la fin de l'Antiquité une connotation légèrement différente et se référait plus particulièrement à la mortalité provoquée par des épidémies; ceci semble d'autant plus certain que l'adjectif θανατικός, substantifié, a fini par désigner la peste (τὸ θανατικόν)[42].

La patrie de la bénédiction des troupeaux

Dans l'ancienne tradition euchologique de Constantinople, il n'existe pas de prière pour les troupeaux équivalente à celle qui vient d'être étudiée. Le *Parisinus Coisl.* 213, f. 97^{r-v}, le plus ancien euchologe daté de la grande église de Constantinople (an. 1027)[43], renferme, sous le n° 74, une prière

à l'époque d'Hippocrate, et survivance des miasmes dans la médecine hippocratique (Rufus, Galien et Palladios), dans *Air, miasmes et contagion. Les épidémies dans l'Antiquité et au Moyen Âge*. Études réunies par S. Bazin-Tacchiella, D. Quéruel et É. Samama, Langres 2001 (Hommes et textes en Champagne), p. 9-28.

[41] L'épisode, rappelé par B. Caseau, *Les usages médicaux de l'encens et des parfums. Un aspect de la médecine populaire antique et de sa christianisation*, *ibid.*, p. 83, n'est conservé que par la Vie syriaque, éd. H. Hilgenfeld, dans H. Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Leipzig 1908 (Texte und Untersuchungen, 32.4), p. 80. Sur le styrax, voir l'article récent de S. Amigues, *Le styrax et ses usages antiques*, dans *Journal des savants*, année 2007, p. 261-318.

[42] Ch. du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Lyon 1688, c. 485; D. Dèmètrakos, *Μέγα λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*, 4, Ἀθῆναι 1938, p. 3301, § 4; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1965-1968, p. 611, § 2; E. Kriaras, *Λεξικὸ τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας* (1100-1669), 7, Θεσσαλονίκη 1980, p. 77; J. M. Hoeck et R. J. Loenertz, *Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole. Beiträge zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen unter Innozenz III. und Friedrich II.*, Ettal 1965 (Studia patristica et byzantina, 11), p. 13-14, note 28 (ἐν τῷ χρόνῳ τοῦ δευτέρου μεγάλου θανατικοῦ = la seconde poussée de peste de 1363).

[43] P. Kalaitzidis, *Il* πρεσβύτερος Στρατήγιος *e le due note bibliografiche del codice Paris Coislin 213*, dans *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, terza serie, 5 (2008), p. 179-184, se basant sur une insertion (non signée) dans l'euchologe d'une note relative à l'office de gonyclisie de la Pentecôte, s'efforce de démontrer, sans le moindre argument valable,

pour la commémoration des saints, accompagnée d'offrandes de viande, de vin, de pain ou de collybes, qui est attestée également dans deux autres euchologes de type constantinopolitain plus récents, le *Crypt*. Γ.β. I[44] et *l'Atheniensis Bibl. nat*. 662[45]. À l'intérieur de cette prière, se trouve une espèce de bénédiction des troupeaux des généreux donateurs, dans laquelle on ne relève aucun lien de parenté avec la prière du *Barber. gr*. 336, ainsi qu'il ressort du texte que nous publions ici d'après le manuscrit de Paris:

Εὐχὴ ἐπὶ μνήμης ἁγίων, γινομέ(νης) διαδόσεως κρεῶν, οἴνου, ἄρτων καὶ κολλύβων[46].

Ὁ εὐλογήσας τὴν θυσίαν τοῦ Ἀβραάμ, Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ προσδεξάμενος Ἠλιοῦ τὰς ὁλοκαρπώσεις, ὁ τῇ προθέσει ἡμῶν ἀντιμετρῶν τὰς εὐεργεσίας σου, μᾶλλον δὲ πλείους τὰς ἀμοιβὰς τῶν εὐτελῶν ἡμῶν ἀγαθοεργιῶν παρεχόμενος, εὐλογήσον ταῦτα τὰ εἰς τιμὴν τῶν ἁγίων σου προσαχθέντα καὶ εἰς πενήτων διανομήν· καὶ προσηκάμενος ταῦτα ὡς τὴν τοῦ Ἄβελ θυσίαν, πλήθυνον τὰ γενήματα τῶν προσενεγκάντων, τὰ ποίμνια αὐτῶν καὶ βουκόλια πολυτόκα καὶ τοὺς βόας παχεῖς ἐν τῇ σῇ ἀγαθότητι ποίησον· καὶ αὐτοῖς σωτηρίαν ψυχῆς ἀνθ' ὧν μέμνηνται τῶν πτωχῶν τοῦ λαοῦ σου ἐν τῇ δικαιοκρισίᾳ σου δώρησαι, ἵνα πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν καὶ σοὶ εὐάρεστον περισσεύωσι δοξάζοντες τὸ πανάγιον ὄνομά σου τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Cette prière est précédée dans le *Paris. Coisl*. 213 d'une bénédiction des troupeaux (n° 73, f. 97r)[47], qui partage avec elle l'une l'autre expression, mais ne trahit aucun lien de parenté avec la formule de l'Euchologe Barberini:

---

que Stratègios, prêtre de la grande église de Constantinople, était à la fois le possesseur et le copiste du ms. Comme l'indique clairement le colophon anonyme (Ἐγράφη ἡ παροῦσα τοῦ εὐχολογίου βίβλος ... κτηθεῖσα Στρατηγίῳ πρεσβυτέρῳ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας κτλ.) et la précision apportée dans le pinax (βιβλίον Στρατηγίῳ κτηθέν μοι τῷ θυηπόλῳ), Stratègios en était seulement le commanditaire, autrement dit celui qui en paie les frais (parchemin, copiste, etc.); sur la signification des termes κτήτωρ et κτάομαι, on ne se lassera pas de relire la note de K. Krumbacher, *Κτήτωρ. Ein lexikographischer Versuch*, dans *Indogermanische Forschungen*, 25 (1909), p. 393-421, ainsi que les précisions apportées par G. N. Chatzidakis, *Κτήτωρ, κτίτωρ κτλ.*, dans *Ἀθηνᾶ*, 21 (1909), p. 441-464.

[44] Il est probable qu'il s'agisse du texte publié, sans aucune référence, dans Goar, Εὐχολόγιον, p. 526, sous le titre: Εὐχὴ ἐπὶ μνήμῃ τοῦ ἁγίου διὰ δόσεως κρεῶν, οἴνου, ἄρτου καὶ κολλύβων.

[45] Cf. P. L. Kalaïtzidès, *Τὸ ὑπ' ἀριθμ. 662 χειρόγραφο - εὐχολόγιο τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Ρώμη 2004 (Pontificium Institutum Orientale, Excerpta ex dissertatione ad doctoratum), p. 55.

[46] Incipit dans Dmitrievskij, p. 1014, dont la lecture γινομένη διὰ δόσεως doit être corrigée en γινομέ(νης) διαδόσεως, comme le suggère d'ailleurs le titre du pinax, f. 3v (Ἐπὶ διαδόσεως κρεῶν, οἶνου, κολύβων καὶ λοιπῶν εὐχὴ ᾱ), et le texte de l'*Athen. Bibl. nat*. 662 (cf. ci-dessus, note 45).

[47] Sur les sacrifices d'animaux dans l'Église constantinopolitaine, on consultera avec pro-

Εὐχὴ ἐπὶ θυσίας κτηνῶν.

Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, καὶ εὐλογημένον τὸ ὄνομα τῆς δόξης σου τὸ ἅγιον. Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ θεός, ὁ εὐλογήσας τὴν θυσίαν τοῦ Ἀβραὰμ ἐν τῇ δρυὶ τῇ Μαμβρῇ καὶ τὸν μόσχον τὸν ἁπαλὸν καὶ τὸν κριὸν τὸν κατεχόμενον τῶν κεράτων ἐν τῷ φυτῷ Cαβέκ. Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, ὁ προσδεξάμενος Ζαχαρίου τὰ θυμίαματα καὶ Ἠλιοῦ τὰς ὁλοκαρπώσεις. Αὐτός, δέσποτα, πρόσδεξαι καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῶν δούλων σου τῶνδε εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, τοὺς βόας αὐτῶν πάχεις ποίησον, τὴν σιτοποιΐαν αὐτῶν πλήθυνον, τὰ ποίμνια αὐτῶν πολυτόκα ποίησον, εἰσόδους αὐτῶν καὶ ἐξόδους ἀγγελικῇ σου δυνάμει κατασφάλισαι, ἵνα πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύωσιν εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν καὶ σοὶ εὐάρεστον, δοξάζοντές σου τὸ πανάγιον ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

À la lumière de ces comparaisons entre prières de contenu plus ou moins semblable, une première conclusion semble bien s'imposer: il n'y a jamais eu de contact ni d'échange quelconque entre Constantinople et l'Italie méridionale, ni dans un sens ni dans l'autre, en ce qui concerne les bénédictions d'animaux ou de troupeaux. C'est donc à la Palestine et à l'Italie qu'il convient de restreindre nos recherches sur l'origine de la prière que nous avons analysée tout au long de ces pages.

Comme on le sait, la liturgie byzantine de l'Italie méridionale s'est enrichie tout au long des siècles de nombreuses prières orientales, provenant pour la plupart de Palestine et de la région du Sinaï. Comme ce sujet a souvent été abordé de manière approfondie depuis une quarantaine d'années, nous nous contentons ici d'en signaler l'une ou l'autre. Dans l'Euchologe Barberini déjà, les emprunts de ce genre sont nombreux, à commencer par les prières de prothèse, de l'entrée et du trisagion de la Liturgie chrysostomienne[48], ainsi que plusieurs prières du skeuophylakion[49] et de l'ambon[50].

---

fit le bel article d'E. Kovaltchuk, *The Encaenia of St Sophia. Animal Sacrifice in a Christian Context*, dans *Scrinium*, 4 (2008), p. 158-200.

[48] A. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la Liturgie de saint Jean Chrysostome*, Thèse de doctorat, I, Louvain 1968, p. 74-104; Idem, *L'evoluzione dei libri liturgici bizantini in Calabria ed in Sicilia dall' VIII al XVI secolo, con particolare riferimento ai riti eucaristici*, dans *Calabria bizantina. Vita religiosa e strutture amministrative. Atti del primo e secondo Incontro di studi bizantini*, Reggio Calabria 1974, p. 51-58.

[49] Idem, *Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques et ses parallèles byzantins*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 37 (1966), p. 53-80. Les recherches sur les prières équivalentes de l'euchologe géorgien promettent d'intéressants développements: voir à ce propos S. Verhelst, *Prières géorgiennes de renvoi et prières grecques de l'ambon. Premières comparaisons*, dans *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, terza serie, 6 (2009), p. 287-303.

[50] Idem, *Les prières de l'ambon du Barber. gr. 336 et du Vat. gr. 1833*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 37 (1966), n° 4, p. 22-23, n° 6, p. 23, n° 9, p. 25. Les recherches sur les prières parallèles des anciens euchologes géorgiens de Palestine promettent d'inté-

Toutes ces formules se retrouvent dans de nombreux euchologes italo-grecs plus tardifs, surtout calabrais et siciliens, entre le Xe et le XVIe siècle. L'arrivée d'éléments euchologiques palestiniens dans l'Italie méridionale se poursuit par ailleurs juqu'au XIIe siècle au moins. Signalons pêle-mêle la prière de l'élévation du *Crypt*. Γ.β. VII, empruntée à la Liturgie de saint Jacques[51], la prière initiale de la préparation des oblats dans la Liturgie basilienne du *Messanensis gr*. 160, qui vient également de la Liturgie de saint Jacques[52], comme du reste la prière de la grande entrée utilisée dans le même manuscrit et dans le *Crypt*. Γ.β. IV[53] et la prière de l'élévation Ἀκατάληπτε λόγε dans le *Petropol. gr*. 226, le *Crypt*. Γ.β. IV et le *Messan. gr*. 160[54]. Pour en terminer avec la Liturgie eucharistique, on n'oubliera pas les formules d'immixtion christologiques et pneumatologiques présentes dans de nombreux euchologes calabro-siciliens et salentins jusqu'en plein XVIe siècle[55]. Nous avons laissé sciemment de côté, parce qu'il nous aurait entraîné trop loin, le domaine des bénédictions, encore trop peu exploré. Mais les quelques exemples qui viennent d'être mentionnés suffisent à illustrer l'influence profonde et durable que les traditions liturgiques palestiniennes ont exercé sur la genèse et sur le développement des euchologes de l'Italie méridionale.

On serait bien embarrassé, en revanche, de trouver des formules italo-grecques qui aient accompli le trajet inverse pour être adoptées en Palestine. Le seul exemple qui vient à l'esprit est celui de la prière Παντοδύναμε παντοκράτορ, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ... ὁ ἀναγεννῆσαι εὐδοκήσας, traduite du latin à la fin du Xe siècle et attestée dans une une dizaine d'euchologes calabrais[56]. Elle est reprise dans deux euchologes palestiniens plutôt tardifs, les *Sinait. gr*. 981 et 992, mais aussi dans l'*Athous Pantocrator* 149 et dans l'*Atheniensis* E. B. 665 (an. 1543). C'est évidemment bien trop peu pour que l'on puisse parler d'une quelconque influence de l'Italie méridionale byzantine sur les rites palestiniens.

ressants développements: voir à ce propos S. Verhelst, *Prières géorgiennes de renvoi et prières grecques de l'ambon. Premières comparaisons*, dans *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, terza serie, 6 (2009), p. 287-303.

[51] Jacob, *L'evoluzione*, p. 60.

[52] *Ibid*. Elle est présente aussi dans la Liturgie de saint Marc: cf. C. A. Swainson, *The Greek Liturgies chiefly from original authorities*, London 1884.

[53] *Ibid*., p. 61.

[54] *Ibid*.

[55] Voir A. Jacob, *Variantes italo-grecques et géorgiennes d'une prière de la Liturgie de saint Jacques*, dans *Mus*, 78 (1965), p. 291-298.

[56] On trouvera toutes les informations désirables sur le texte et l'histoire de cette prière dans A. Strittmatter, *The Latin Prayer «Ad Infantes Consignandos» in the Byzantine Rite of Confirmation*, dans OCP, 21 (1955), p. 308-320.

Nous laisserons de côté le problème que pose l'Euchologe slave du Sinaï, dont les sources sont loin d'avoir été étudiées dans leur ensemble. Sans vouloir entrer dans des détails qui nous entraîneraient trop loin, disons simplement ici qu'il est difficile de penser à des emprunts provenant de l'Italie méridionale[57]. Pour expliquer la présence d'éléments communs dans le texte slave et dans les euchologes italo-grecs, la solution la plus simple, à notre avis, est d'imaginer une source palestinienne commune[58].

À la lumière de ce rapide exposé sur les échanges cultuels entre les deux rives de la Méditerranée, entre l'Italie méridionale et la Palestine, il apparaît nettement que la recension primitive de la prière pour les troupeaux, telle qu'elle attestée dans l'Euchologe Barberini, n'a pu venir que de Palestine et que c'est de Palestine aussi que la nouvelle recension, présente dans le *Sinait. gr*. 959, est arrivée en Calabre deux siècles plus tard.

Nous ne voudrions pas conclure cette brève recherche sans proposer une hypothèse relative à la naissance de la prière elle-même et à l'époque à laquelle elle remonte. Le lecteur attentif n'aura pas manqué de noter le recours, dans le texte de la bénédiction, au terme ἀλλόφυλος: ῥῦσαι δὲ

[57] C'était l'opinion de S. Parenti, *Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei «Fogli slavi» del Sinai (XI sec.)*, dans OCP, 57 (1991), p. 145-177, qui reprend et développe (avec abondante utilisation de notre thèse de doctorat) une intuition que nous avions eue bien auparavant, mais que nous avions abandonnée entretemps après avoir constaté son inconsistance. Sur les relations entre l'Italie méridionale byzantine et le monde slave, voir aussi I. Dujčev, *Riflessi della religiosità italo-greca nel mondo slavo ortodosso*, dans *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 apr. - 4 magg. 1969)*, I, Padova 1973 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 20), p. 181-212; F. J. Thomson, *Early Slavonic Translations - an Italo-Greek Connection?*, dans *Slavica Gandensia*, 12 (1985), p. 221-234. Sur les sources constantinopolitaines de l'euchologe, on consultera M. Arranz, *Christologie et ecclésiologie des prières pour les malades de l'euchologe slave du Sinaï*, dans *L'Église dans la liturgie*, Roma 1980 (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia, 18), p. 19-66; Idem, *La liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï*, dans *Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius. Acts of the International Congress, held on the Eleventh Century of the Death of St. Methodius, Rome, October 8-11, 1985*, Rome 1988 (OCA, 231), p. 15-74; Idem, *La tradition liturgique de Constantinople au IXe siècle et l'euchologe slave du Sinaï*, dans *Studi sull'Oriente cristiano*, 4, 2 (2000), p. 41-110; E. Velkovska, *Nuovi paralleli greci dell'Eucologio slavo del Sinai*, Roma 1996 (Seminario del Dipartimento di studi slavi e dell'Europa centro-orientale. Università di Roma "La Sapienza", Filologia slava - 1), p. 7-16. On trouvera des informations utiles dans A. Dostál, *L'euchologe slave du Sinaï*, dans *Byz*, 36 (1966), p. 41-50; Idem, *The Origins of the Slavonic Liturgy*, dans DOP, 19 (1965), p. 66-87.

[58] C'est, à ce qu'il semble, la position la plus récente de S. Parenti, *Il ciclo delle «letture quotidiane» nell'Eucologio slavo del Sinai*, dans *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, terza serie, 6 (2009), p. 313-316 (sur l'adaptation des péricopes de la tradition palestinienne pour les huit jours après la profession monastique transmises par les euchologes et les schématologes italo-grecs); sur le sujet, cf. également M. Wawryk, *The Offices of Monastic Initiation in the Euchologium Sinaiticum and their Greek Sources*, dans *Harvard Ukrainian Studies*, 10 (1986), p. 3-47.

αὐτὴν καὶ ἡμᾶς ἐκ τῆς καταδυναστείας τῶν ἀλλοφύλλων καὶ πάσης ἐπιβουλῆς ἐχθρῶν. En fait, ce mot est très rarement utilisé dans l'euchologe byzantin. À notre connaissance, il ne l'est même qu'une fois, à savoir dans les intercessions anaphoriques de la Liturgie de saint Basile: καὶ ῥῦσαι, Κύριε, τὴν πόλιν ταύτην καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν ἀπὸ λιμοῦ, λοιμοῦ ...... ἐπιδρομῆς ἀλλοφύλων καὶ ἐμφυλίου πολέμου[59]. Il existe un parallélisme étroit entre les deux textes dans la mesure où chacun d'entre eux distingue, d'une part, l'ennemi étranger, venu de l'extérieur (ἀλλόφυλος), et, d'autre part, l'ennemi du dedans (ἐμφύλιος) ou l'ennemi en général (ἐχθρός). Mais ils se différencient aussi l'un de l'autre puisque la Liturgie basilienne, à propos des ἀλλόφυλοι, parle d'incursions, alors que la prière pour les troupeaux évoque leur tyrannie, leur domination, leur oppression (καταδυναστεία), ce qui semble bien faire allusion à un ennemi solidement établi sur le territoire. On sait par ailleurs que les Juifs emploient ἀλλόφυλος pour désigner les étrangers, surtout dans leur qualité de païens[60]. Que le terme ait pris une connotation similaire dans l'usage byzantin n'aurait rien d'étonnant. En conséquence, l'emploi simultané des termes καταδυναστεία et ἀλλόφυλος nous amène tout naturellement à penser que la prière pour les troupeaux, telle qu'elle nous est transmise par l'Euchologe Barberini, aurait bien pu voir le jour après la conquête de la Palestine et la prise de Jérusalem par les Arabes en 638[61], autrement dit dans la seconde moitié du VIIe siècle, lorsque leur pouvoir s'était déjà consolidé dans la région.

via Nicola Fabrizi 11A
00153 Roma
andre.jacob@hotmail.it

André Jacob

SUMMARY

The text of the prayer for the flock (of sheep) in the Barberini Euchologion (second half of the eighth century) represents the earliest stage of a formula which developed in Palestine, perhaps after the Arab conquest. A more recent version, having the same origins, was widely circulated in Calabria and in Sicily from the end of the tenth century, was incorporated into the Sinai Slavonic Euchologion, and reached also Mount Athos. The hapax ἐρυσίς, ἴδος, which is attested in the Barberini ms., probably designates a kind of scabies.

[59] F. E. Brightman, *Liturgies eastern and Western being the texts original or translated of the principal Liturgies of the Church. I. Eastern Liturgies*, Oxford 1896, p. 335.

[60] Voir à ce propos F. Büchsel, art. ἀλλόφυλος, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1 [1933], p. 267; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, col. 79, *s. v.*

[61] La présence perse en Palestine (Jérusalem conquise en 614 et reprise par Héraclius une quinzaine d'années plus tard) est par trop éphémère pour qu'elle puisse entrer en ligne de compte.

Ernst Chr. Suttner

Toleranzregeln zum Schutz bestimmter Glaubensgemeinschaften, doch nur beschränkte Religionsfreiheit im frühneuzeitlichen Siebenbürgen

Im frühneuzeitlichen Siebenbürgen galten die Angehörigen von Bevölkerungsgruppen, deren Repräsentanten Sitz und Stimme auf dem Landtag hatten, als „Söhne des Vaterlands"[1] (das heißt: als Bürger des Landes). Siebenbürgen hatte es aus dem mittelalterlichen ungarischen Königreich ererbt, dass seine „Söhne des Vaterlands" abendländisch ausgerichtet sein mussten. Denn im ungarischen Reich war es selbstverständlich gewesen, dass die Angehörigen der Oberschicht der abendländischen Kultur zugehörten, und dies bedeutete, dass sie sich zur Kirche der lateinischen, nicht zu jener der byzantinischen Tradition bekannten. In alten Urkunden heißen die mittelalterlichen Christen aus der Oberschicht Ungarns, da sie zur abendländischen Kirche gehörten, „Lateiner", und die Angehörigen der dortigen (geistlich und sozial wenig geachteten) Unterschicht heißen „Griechen". Doch in der neuzeitlichen Literatur werden die einen recht häufig „Katholiken" genannt und die anderen „Orthodoxe".

1. *„Lateiner" und „Griechen" bzw. „Katholiken" und „Orthodoxe" im alten Ungarn*

1) Wer sich der neueren Redeweise anschließt, sollte bedenken, dass die Bezeichnungen „katholisch" und „orthodox", die ihre ursprüngliche Bedeutung zwar durchaus bis heute bewahren, um die Mitte des 18. Jahr-

[1] Der Ausdruck begegnet zum Beispiel in der Niederschrift über die Jahrestagung der rumänischen Synode vom Februar 1697, auf der Bischof Teofil mit seinen Protopopen über die Möglichkeit einer Union mit den Lateinern beriet. Der Text dieser Niederschrift ist zu finden bei Suttner, *Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. bis 18. Jahrhunderts (= Handreichung für das Quellenstudium zur Geschichte der Kirchenunionen und Unionsversuche des 16.-18. Jahrhunderts in Ost- und Südosteuropa, die lateinischen Quellentexte* mit deutscher Übersetzung von Klaus und Michaela Zelzer samt Erläuterungen von E. Chr. Suttner), Fribourg 2010.

OCP 77 (2011) 487-501

hunderts eine weitere Bedeutung hinzu bekamen. Ursprünglich bezeichneten die beiden Adjektive nur Eigenschaften, die eine jede wahre Kirche aufweisen muss. Nach alter Wortbedeutung ist „katholisch“ eine Eigenschaft, die der Kirche im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel zugeschrieben wird und besagt, dass eine rechtmäßige Ortskirche sich nie eigenbrötlerisch in sich verschließt, sondern Gemeinschaft unterhält mit den anderen Kirchen; „orthodox“ aber meint rechtgläubig, also ebenfalls eine Eigenschaft jeder wahren Kirche. In ihrer ursprünglichen Bedeutung bezeichnen die beiden Adjektive also keinerlei Gegensatz zwischen den Kirchen, auf die sie Anwendung finden; im ursprünglichen Sinn der Adjektive sind alle echten Kirchen sowohl katholisch als auch orthodox.

Als die Lateiner infolge der Reformation in Konfessionen gespalten waren, bürgerte es sich in Mitteleuropa recht bald ein, diejenigen von ihnen, die sich der Reformation verweigerten, Katholiken und die Anhänger der Reformation Protestanten zu nennen. Dabei ging es von vorne herein um einen wirklichen Glaubensgegensatz, und keine Kirche, die in diesem Sinn „katholisch“ war, konnte zugleich „protestantisch“ sein.

Ab der Mitte des 18. Jahrhunderts verursachte ein radikaler Wandel in der Ekklesiologie, über den noch zu reden sein wird, dass auch aus den „Lateinern“ und den „Griechen“ zwei Konfessionen wurden, die sich ebenso als „im Glauben voneinander getrennt“ einschätzen wie die Katholiken und Protestanten des Westens; zeitweise hielten sich ihre beiden Gemeinschaften sogar für alleinseligmachend. Seither wendet man in Ost- und Südosteuropa die Bezeichnung „Katholiken“ ganz allgemein auf die Lateiner an und mit der Zeit[2] nannte man dort die Griechen „Orthodoxe“. Werden die Bezeichnungen „Katholiken“ und „Orthodoxe“ in diesem neueren Sinn angewendet, kann niemand zugleich katholisch und orthodox sein.

Wo es in der jüngeren Literatur mit der Zeit üblich wurde, sich auch in Ausführungen über alte Zeiten der neueren Redeweise anzuschließen, stehen in der Regel leider für die meisten unserer Zeitgenossen die neuen Wortbedeutungen dermaßen im Vordergrund, dass sie sich der alten Wortbedeutungen gar nicht erinnern und der Versuchung erliegen, zu meinen, die Schärfe der Grenzlinie, die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts zwischen „Katholiken“ und „Orthodoxen“ besteht, habe bereits im Mittelalter und in der frühen Neuzeit bestanden.

Doch diese Schärfe der Grenzlinie ist erst durch jenen radikalen Wandel in der Ekklesiologie verursacht worden, den ein Dokument der römischen Kurie aus dem Jahr 1729 und ein Beschluss der griechischen Patriarchen

[2] Dies ging langsam vor sich; in der Amtssprache Österreichs geschah es zum Beispiel erst nach dem 1. Weltkrieg.

aus dem Jahr 1755 herbeiführten. Erst diese Verfügungen machten auf den beiden Seiten die Thesen von einer „Trennung im Glauben“ zwischen Lateinern und Griechen und von der alleinseligmachenden Bedeutung der je eigenen Gruppierung zur offiziellen Position[3]. Wer bereits für die Zeit vor diesen Verfügungen die Bezeichnungen „Katholiken“ für die „Lateiner“ und „Orthodoxe“ für die „Griechen“ verwendet, verfällt in schwere Fehlurteile, wenn er den angeführten Bedeutungswandel zu wenig beachtet. Er würde den Irrtum begehen, eine jüngere Verschärfung des konfessionellen Gegensatzes zwischen Katholiken und Orthodoxe in alte Zeiten zurück zu projizieren und der historischen Wahrheit zuwider unterstellen, zwischen den Kirchen der Lateiner und der Griechen habe seit eh und je wirklich eine Glaubenstrennung bestanden.

2) Zweifellos hatte zwischen „Lateinern“ und „Griechen“ bereits vor dem ekklesiologischen Umbruch des 18. Jahrhunderts über Jahrhunderte hinweg ein Schisma bestanden. Doch dessen Scheidelinie wurde vor dem Umbruch weniger Trennungskraft zugeschrieben als nachher. Denn obgleich man sich seit langer Zeit durch das Schisma getrennt wusste, hielt man sich immer noch für so sehr aufeinander bezogen, dass man bis ins 17. Jahrhundert Dinge für richtig hielt, die nach der Mitte des 18. Jahrhunderts nicht mehr in Frage kamen:

— Kurz vor dem Untergang Konstantinopels sah man sich noch in der Lage, ebenso wie in der Spätantike (das heißt: wie in jener Epoche, die von vielen „die Zeit der ungeteilten Kirche“ genannt wird) miteinander zu Ferrara/Florenz ein gemeinsames Konzil zu feiern, und auf ihm von den Konzilsvätern der „Lateiner“ und der „Griechen“ die Glaubenstreue beider Seiten gemeinsam überprüfen zu lassen[4].
— Nach der osmanischen Expansion leistete man einander in vielen Landstrichen oft und gern Hilfe beim pastoralen Dienst und in der Verwaltung der Sakramente.
— Hierarchen und Notable der „Griechen“ konnten noch im 17. Jahrhundert mit dem Papst so genannte „*Unionen pro foro interno*“ eingehen (das heißt: in Rom und von den handelnden Griechen anerkannte Unionen, die nur im Gewissensbereich galten und der Öffentlichkeit ver-

[3] Die beiden Dokumente sind in der eben benannten Handreichung vorgelegt und ausführlich erläutert.

[4] Genau dies hielt man beim Zusammentritt des 2. Vat. Konzils nicht mehr für möglich, und orthodoxe Bischöfe und Theologen konnten nicht mehr Mitglieder des Konzils sein, sondern nur noch Beobachter. Für die Grenzlinie musste sich also zwischen 1438 (dem Zusammentritt des Florentinums) und 1962 (dem Zusammentritt des 2. Vat. Konzils) eine neue Bewertung durchgesetzt haben.

borgen blieben), und *„pro foro externeo“* (das heißt: vor der Öffentlichkeit) amtierten sie weiterhin unangefochten in ihrer bisherigen Kirche, die zum Papst im Schisma stand.

— Um die Mitte des 17. Jahrhunderts konnte man einander sogar noch die Bischofsweihe erteilen[5].

3) Weil die Kirchen der „Lateiner“ und der „Griechen“ dieselben heiligen Sakramente spendeten, hielt man im Mittelalter die Glieder beider Kirchen für zugehörig zur einen Kirche Jesu Christi[6]. Von jenen Persönlichkeiten des mittelalterlichen Ungarn, die von den „Griechen“ zu den „Lateiner“ überwechselten, war man deshalb der Meinung, dass sie vorher und nachher der einen Kirche Christi angehörten. Sie tauschten die (kirchlichen und weltlichen) Lebensformen der Unterschicht in der Kirche, die im Verdacht standen, abergläubiges Beiwerk zu umfassen und eines Vollbürgers des Königreichs unwürdig zu sein, aus gegen kirchliche und weltliche Lebensformen der Oberschicht Ungarns. Denn das ungarische Königreich gehörte zum Abendland; also konnte in ihm der Oberschicht nur angehören, wer abendländisches kirchliches und bürgerliches Brauchtum pflegte. Wer bei einer nicht-abendländischen kirchlichen und weltlichen Lebensart verblieb, zählte zur Unterschicht.

Allerdings hatte es bereits seit dem Hochmittelalter Theologen und Kirchenführer gegeben, die der Scheidelinie zwischen „Lateinern“ und „Griechen“ eine grundsätzlichere Bedeutung zuerkennen wollten; sie meinten schon damals, eine Glaubensspaltung festgestellt zu haben. Doch war dies nur ihre persönliche theologische Ansicht; keiner von ihnen konnte dafür auf eine amtliche Bestätigung seiner lateinischen oder seiner griechischen Kirche verweisen. Eine solche gab es nämlich vor den beiden Dokumenten von 1729 und 1755 weder bei den „Lateinern“ noch bei „Griechen“. Erst als diese Dokumente auf beiden Seiten durchgesetzt waren, konnte es

[5] Für das gemeinsame Handeln beim Konzil von Ferrara/Florenz und für Quellenbelege zum pastoralen Zusammenwirken im 16./17. Jahrhundert vgl. die Abschnitte zum Konzil von Ferrara/Florenz, zur Union von Užgorod und zu den Unionen *pro foro interno* in der in Anm. 1 benannten Handreichung.

[6] Nur eine solche Überzeugung kann das Verhalten der Normannen und der Kreuzfahrer erklären, die für „Lateiner“ und „Griechen“ gemeinsame Bischöfe amtieren ließen. Auch der Zustimmung zu ihrem Vorgehen durch das 4. Laterankonzils (NB: eines jener Konzilien, die den Lateinern als ökumenische Konzilien gelten!) muss diese Überzeugung zugrunde gelegen haben; vgl. Suttner, *Kircheneinheit im 11. bis 13. Jahrhundert durch einen gemeinsamen Patriarchen und gemeinsame Bischöfe für Griechen und Lateiner*, in: OKS 49 (2000) 314-324. Überall, wo die heiligen Sakramente gespendet wurden, sah man die Kirche Christi. Weil der Glaube es deutlich macht und unser Glaubensbekenntnis es ausdrücklich aussagt, dass die Kirche Christi eine einzige ist, wusste man sich über die Grenze des Schismas hinweg immer noch als zusammengehörig.

zur amtlichen Auffassung werden, dass es das Seelenheil betreffe, wenn Kleriker oder Gläubige über die Scheidelinie des Schismas hinweg konvertierten. Vorher war solches Überwechseln nur von ausgesprochenen „Hardlinern“ beider Seiten so eingeschätzt worden; für die amtliche Position der beiden Kirchen war das Überwechseln lediglich eine Angelegenheit der kirchlichen Dezenz: es bedeutete Zustimmung zu kirchlichen Lebensformen, von denen die Lateiner meinten, dass sie reiner seien und der heiligen Wahrheit besser entsprächen.

Somit wäre es schlechterdings eine Fehlinterpretation, wenn man meinte, zur Zeit des ungarischen Königtums sei von Persönlichkeiten mit rumänischen Vorfahren ein Glaubenswechsel verlangt worden, wenn sie zur abendländischen Kirchlichkeit übergingen, um in die einflussreichen Schichten des Königreichs aufgenommen, in einigen Fällen sogar zu höchsten Gestalten Ungarns zu werden, wie zum Beispiel der Heerführer János Hunyadi und sein Sohn, der bedeutende ungarische König Matthias Corvinus[7], oder der Humanist Nikolaus Olahus (= Nikolaus der Walache, rumänisch: Nicolaie Românul), der ungarischer Primas wurde[8].

4) Im mittelalterlichen Ungarn ging es bei freiwilligen oder vielleicht auch nicht ganz freiwilligen Übertritten von „Griechen“ zu den „Lateinern“ um keine Frage der Religionsfreiheit und auch nicht um das Existenzrecht für die Kirche byzantinischer Tradition. Es ging vielmehr um das gesellschaftliche Zusammenspiel von Menschen verschiedener Kultur. Aber man suchte damals nicht nach einem guten Zusammenspiel; man begnügte sich mit einem Nebeneinander, bei dem die Angehörigen der Oberschicht der einen kirchlich-kulturellen Tradition angehören mussten und die Angehörigen der anderen Tradition Unterschicht blieben; dabei ließ die Oberschicht die Unterschicht gewähren. Dies mag, wer will, eine recht simple Form von praktischer Toleranz nennen. Doch von Toleranzregeln, wie sie im Thema dieses Referats erwähnt sind, kann keine Rede sein.

2. *Die Siebenbürger Verhältnisse*

1) Nach der Schlacht von Mohács vermochten die Habsburger den Vollzug des Erbvertrags von 1515 nur teilweise durchzusetzen und konnten sich nicht auf die Dauer in Siebenbürgen behaupten. Schnell verbreitete sich dort in der Folgezeit die Reformation, und dies geschah nicht alleine aus geistlichen Motiven, sondern auch, weil sich die Mehrheit des Sie-

[7] Vgl. *Lexikon des Mittelalters*, V, 225 f.

[8] Vgl. LThK, 1998, VII, 1043 f.

benbürger Hochadels von den katholischen Habsburgern absetzen wollte. Die Anhänger der Reformation hielten in Siebenbürgen genauso wenig von Religionsfreiheit wie in Mitteleuropa und waren dort ebenso gewillt, ihre Auffassung vom „reinen Evangelium“ bei allen Christen durchzusetzen; in ihrer Entschlossenheit, dies zu tun, spalteten sie Siebenbürgens „Söhne des Vaterlands“ in vier Konfessionen, und die Spaltungen, die sie verursachten, galten ihnen als wirkliche Glaubensgegensätze, nicht nur als Unterschiede in den kirchlichen Lebensformen. Neben den Katholiken gab es folglich dort weitere abendländische Glaubensgemeinschaften: die Lutheraner, die Reformierten und die Unitarier.

Der Landtag nahm diese Spaltung zur Kenntnis, und gewährte noch im 16. Jahrhundert den Nachkommen der bisher mit Rechten ausgestatteten abendländischen Christen, dass sie auch nach der Aufteilung in vier Konfessionen ihre Vorzugsstellung behielten. Somit wurden vier Siebenbürger „rezipierte Religionen“ unter den Schutz der Verfassung gestellt und privilegiert. Für die Christen byzantinischer Tradition gab es hingegen in Siebenbürgens Verfassung keinen Schutz. Sie blieben, was sie im ungarischen Königreich waren: eine in ihrer breiten Mehrheit in Leibeigenschaft gehaltene Unterschicht des Landes.

Mit Recht heben Historiker gern hervor, dass sich in Siebenbürgen die rezipierten Konfessionen ab dem Ende des 16. und noch mehr im 17. Jahrhundert untereinander toleranter verhielten als ihre Glaubensbrüder fast überall sonst wo in West- und Mitteleuropa. Aufgrund der Verfassungsartikel, die der Landtag erlassen hatte, mussten sie sich wechselseitig gelten lassen und durften einander am öffentlichen Vollzug der Gottesdienste nicht (oder zumindest nur recht wenig) behindern. Doch gibt es keinen Anlass, deswegen von Religionsfreiheit im damaligen Siebenbürgen zu reden[9]. Denn:

— Als auch die drei protestantischen Glaubensgemeinschaften, die ebenso abendländischer Provenienz waren wie die Katholiken, mit Rechten ausgestattet waren, blieb es dabei, dass man einer abendländischen Kirchenkultur anzuhangen hatte, um sich im Land öffentlich-rechtlicher Anerkennung zu erfreuen. An der Situation der Christen byzantinischer Tradition wurde überhaupt nichts geändert.
— Zudem unterschieden sich de facto auch für die rezipierten Konfessionen die rechtlichen Möglichkeiten, die sie besaßen, recht stark. Die größte Bedeutung kam den (fast durchwegs ungarischen) Reformierten zu. Großes Gewicht eignete auch den (sächsischen) Lutheranern. Die Unitartier waren nur kurze Zeit mächtig, wurden dann aber bald zu einer kleineren Gruppe, die im Lauf der Zeit fast ausgeklammert werden konnte.
— Den Katholiken wurden zwar die ihnen im ehemaligen Ungarn verfassungsmäßig erteilten Rechte nicht formell abgesprochen, doch die Güter ihrer kirchlichen Institutionen wurden nahezu vollständig säkularisiert und sie selber wurden marginalisiert; nicht einmal einen Bischof, der ihnen Priester hätte weihen können, durften sie haben, und ihren Ordensleuten wurden enge Einschränkungen auferlegt. Ihre ungünstige Lage war einesteils in den Nachwehen antikatholischer Animositäten aus der Reformationszeit begründet, andererseits in einem politischen Verdacht, dass sie zu den Habsburgern halten und die Selbständigkeit des Siebenbürger Fürstentums gefährden könnten.
— Der Kirche byzantinischer Tradition erteilte die Siebenbürger Verfassung überhaupt keinen Schutz. Ihr Gottesdienst-, Glaubens- und Frömmigkeitsleben konnte beliebigen protestantischen Eingriffen unterliegen, und ihre Kleriker und Gläubigen durften durch die Obrigkeit einer jeden „rezipierten Religion“, die dazu genug gesellschaftliche Macht besaß, abgeworben werden. Dies sei im Folgenden dargelegt.

[9] Vgl. die vielen einschlägigen Fakten, die aufgeführt sind bei J. Marton, *Toleranţa şi intoleranţa în Transilvania după Reforma religiosă*, in: *Annales Universitatis Apulensis*, ser. hist., *Sondernummer: Schimbarea de paradigmă din istoria ecclesiastică şi cea laică în Transilvania sec. al XVIII-lea*, Alba Iulia 2009, S. 195-210.

2) Siebenbürgens Rumänen besaßen weder im alten Ungarn noch hinterher, in den ersten Jahrzehnten nach Ungarns Untergang, einen öffentlich anerkannten Bischof, sondern wurden durch wandernde Bischöfe aus der Walachei und aus der Moldau geistlich betreut. Diese Bischöfe besaßen Stützpunkte in bestimmten Klöstern byzantinischer Tradition, denn im alten Ungarn hatten mancherorts Klöster mit östlicher Kirchentradition bestanden, von denen einige vermutlich bis in die Zeit vor der Christianisierung der Ungarn zurückreichten. Deren Vorsteher und von diesen Klöstern unterstützte Wanderbischöfe trugen Sorge für das kirchliche Leben der östlichen Kirchengemeinden in der näheren oder auch weiteren Umgebung[10]. Die älteste auf uns gekommene schriftliche Bezeugung eines solchen Bischofs bezieht sich auf das Nikolauskloster bei Mukačevo (nördlich vom eigentlichen Siebenbürgen) und stammt aus dem Jahr 1491, also noch aus der Zeit vor dem Untergang des mittelalterlichen ungarischen

[10] Vgl. die Schlussfolgerungen aus einigen archäologischen Funden und aus Überlieferungen, für die es allerdings neben den aufgefundenen Ruinen keine zuverlässigen Quellen gibt, im Abschnitt „Die kirchliche Organisation der orthodoxen Rumänen“ bei M. Păcurăriu, *Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, Erlangen 1994, S. 106-112.

Königreichs. Doch es ist ungewiss, ob diese Nachricht das kanonische Bestehen eines Bistums bezeugt[11].

Als sich die reformierten Ungarn Siebenbürgens einen Superintendenten gegeben hatten, begannen sie auch, unter den Rumänen für ihre Ideen zu werben. Dabei ging es von Anfang an darum, sie von ihrer Glaubenslehre und Glaubenspraxis wegzuholen, um sie zu protestantisieren. Der reformatorischen Auffassung gemäß, dass der Landesherr - in diesem Fall der protestantische Fürst zusammen mit dem Landtag - *„summus episcopus"* sei, setzte der von den Reformierten dominierte Siebenbürger Landtag auch für die Rumänen des Landes eine öffentlich anerkannte kirchliche Amtsperson ein, nämlich einen „Bischof und Superintendenten" von reformatorischer Orientierung; zur Verbreitung ihrer Lehre unter den Rumänen bedienten sich die Reformierten auch administrativer Mittel (wie es übrigens auch die Unitarier bei ihren Bekehrungsversuchen taten). Der erste „Bischof und Superintendent" begegnet in den Landtagsbeschlüssen von 1566. In diesem Jahr wurde verfügt, alle „rumänischen Bischöfe, Priester und Mönche" müssten sich dem „Bischof und Superintendenten Georg" unterstellen; bei ihm sollten sie lernen, was reine Predigt des Wortes Gottes bedeute; wer sich ihm und den von ihm bestellten Geistlichen nicht unterordne, sei als Ungläubiger zu bestrafen[12].

Doch dieser „Bischof und Superintendent" stieß auf Widerstand, wie sich aus einem Edikt Johann Sigismunds an die walachischen Priester Siebenbürgens vom 2. Oktober 1567 ergibt[13]. Von ihm anberaumte Reformsynoden wurden wenig besucht und die ihm geschuldeten Abgaben wurden nicht entrichtet. Der Fürst gemahnte die Priester an die ihnen auferlegte Pflicht und bestätigte im selben Edikt, dass auch die Katholiken bedrängt wurden, obgleich deren Kirche doch „rezipiert" war. Es heißt im Edikt:

> da zugunsten der Ausbreitung der reinen christlichen Lehre durch unsere getreuen Stände auf dem Landtag von Turda im vergangenen Jahr beschlossen wurde, dass alle Presbyter und Hirten, die sich zur papistischen Religion bekennen, überall in unserem Herrschaftsbereich von ihren Stellen und Ämtern zu entfernen seien, wollen wir ebenso, dass in den walachischen Kirchen Irrtum und Missbrauch unterbunden werden und das wahre Evangelium die Gläubigen leite.

[11] Vgl. M. Lacko, *Unio Užhorodensis Ruthenorum cum Ecclesia Catholica* (= OCA 143), Rom 1955, S. 12-19; B. Pekar, *De erectione canonica eparchiae Mukačoviensis*, Rom 1956, S. 15-19.

[12] Die Beschlüsse des Landtags in: S. Szilágyi, *Monumenta Comitalia Regni Transylvaniae*, II, 321-328 (Religionsverfügung für die Rumänen unter Nr. 17, S. 326f.).

[13] E. Hurmuzaki, *Documente privitoare la Istoria Românilor*, XV,I,625.

Des Weiteren verfügte der Fürst in diesem Edikt, dass die Beamten und öffentlichen Würdenträger die Teilnahme der Priester an den Synoden und die Abgaben an Bischof Georg „mit allen geeigneten Mitteln erzwingen und durchsetzen" müssten.

Georg starb 1568. Der Fürst wählte, wie er am 8. Februar 1569 nach Bistrița schrieb[14], Paul Turdați zum Nachfolger. Dieser versammelte am 16. Oktober desselben Jahres die ihm ergebenen Geistlichen zur Synode von Aiud, die in sechs im Geist der helvetischen Reformation abgefassten Punkten[15] eine Grundordnung für die Kirche der Walachen festlegte und — falls sie durchgesetzt worden wäre — deren Glaubenserbe zutiefst abgewandelt hätte: Nur in der Schrift Begründetes werde bewahrt, von den Menschen Eingeführtes unterbleibe[16]; „für Heilige und andere Tote" gebe es weder Liturgie noch Gebete[17]; verwitweten Priestern stehe die Wiederverheiratung offen[18]; allwöchentlich müsse die Geistlichkeit predigen; wer die Predigt versäumt, dem verweigere der Priester auf dem Totenbett die Kommunion; Priester, die sich beim Gottesdienst des Slawischen bedienen und nicht in rumänischer Sprache predigen, dürfen nicht mehr amtieren. Abschließend verlangte die Synode harte Strafen für alle, die sich den Artikeln nicht beugen.

Doch 1571 brachte ein Thronwechsel Stefan Báthory, der als antiprotestantisch gilt und einer alten ungarischen Adelsfamilie entstammte, die der abendländischen Traditionskirche treu geblieben war[19], an die Regierung. Er hielt seine Hand schützend über die Verteidiger der lateinischen und der byzantinischen kirchlichen Tradition. Für die Lateiner konnte allerdings auch er das Einsetzen eines Bischofs nicht erreichen, doch sein Eintreten für die rumänische Kirche war von mehr Erfolg gekrönt. Noch im Jahr seines Regierungsantritts ernannte er den Rumänen in der Person eines Mönchspriesters Eftimie einen Bischof „griechischen" Herkommens und machte ihn per Urkunde zum ersten öffentlich aner-

[14] Hurmuzaki, *Documente*, XV,I, 635.

[15] Sie sind bekannt aus dem Bestätigungsdekret des Fürsten vom 30.11.1569, vgl. Hurmuzaki, *Documente*, XV,I,638f; deutsche Übersetzung bei I. Lupaș, *Zur Geschichte der Rumänen*, Sibiu 1943, S. 236f.

[16] Dass dies unter anderem das Spenden von fünf der sieben Sakramente verbot, weiß, wer die reformierte Lehre kennt.

[17] Der Punkt bedeutet das Verbot der herkömmlichen Gottesdienste zu den Heiligenfesten und ein striktes Verbot der herkömmlichen rumänischen Beerdigungsfeiern sowie der Gedächtnisgebete, die in bestimmten Zeitabständen für die Verstorbenen üblich waren.

[18] Ein klarer Eingriff ins herkömmliche Kirchenrecht der Rumänen.

[19] Für Kurzinformationen zu den wichtigsten Mitgliedern dieser Familie im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit vgl. LThK II,81 f.

kannten Autoritätsträger der traditionstreuen Rumänen Siebenbürgens[20]. Eftimie wurde für die Weihe zum serbischen Patriarchen von Peć gesandt. Doch er amtierte nur kurz. 1574 trat er „freien Willens" zurück, wie es in einem Dokument für seinen Nachfolger heißt; die Gründe dafür kennen wir nicht. Zum Nachfolger bestellte Stefan Báthory im gleichen Jahr einen Priestermönch namens Hristofor[21]; er (und nach ihm auch seine Nachfolger) empfingen die Bischofsweihe vom walachischen Metropoliten. Ohne dass die Rumänen dabei eine „rezipierte Religion" erlangt hätten, wurde für sie somit unter Stefan Báthory in Alba Iulia eine öffentlich anerkannte Siebenbürger rumänische Diözese errichtet, die dem Metropolitanverband der Walachei zugehörte.

Das Wirken des vor Stefan Báthorys Amtsantritt eingesetzten reformatorisch orientierten rumänischen „Bischofs und Superintendenten" ging allerdings weiter und war nicht ohne Ergebnis, denn 1577 hob der reformatorisch dominierte Landtag hervor, dass es Gottes Wille sei, die Kirche der Rumänen umzuformen, und er beschloss:

> Da es auch unter den Rumänen viele gibt, die, erleuchtet von Gott dem Herrn, sich vom griechischen Bekenntnis losgesagt haben und das Wort Gottes in ihrer eigenen Sprache hören, haben wir, weil ihr bisheriger Superintendent gestorben ist, beschlossen, dass sie aus ihrer Mitte einen gelehrten und gerechten Mann mit wahrer Einsicht wählen sollen, damit die Predigt des Wortes des lebendigen Gottes unter ihnen nicht aufhöre, sondern weitergehe[22].

3) An der Wende von 16. zum 17. Jahrhundert herrschte Krieg in Siebenbürger. Als Fürst Gabriel Béthlen (1613-1629) zur Herrschaft gelangt war, wollte er das Land zu einem wohlgefügten Staatswesen mit reformierter Staatskirche ausbauen, und er versuchte, die Rumänen mit Siebenbürgens reformierter Kirche zu unieren. Er nahm einen einschlägigen Briefwechsel auf mit dem Konstantinopeler Patriarchen Kyrill Lukaris. Erhalten ist nur die Antwort des Patriarchen, aus der sich die Pläne des Fürsten einigermaßen erschließen lassen. Diese misslangen aus mehrfachen Gründen, darunter auch deshalb, weil der Patriarch die zu überbrückende Diskrepanz zwischen der orthodoxen und der reformierten Glaubenslehre als zu groß einschätzte[23].

Béthlens Nachfolger, Georg Rákóczy versuchte, die Hinführung seiner Untertanen griechischen Glaubens zum Glaubensleben der Reformierten

[20] Hurmuzaki, *Documente*, XV,I, 647f.

[21] Hurmuzaki, *Documente*, XV,1, 659f.

[22] Vgl. S. Szilagyi, *Monumenta Comitalia Regni Transylvaniae*, S. 118.

[23] Für das Antwortschreiben des Patriarchen vgl. die in Anm. 1 benannte Handreichung.

durch staatlichen Druck zu erzwingen. Er formulierte Auflagen für die Bischöfe der Rumänen, welche die allmähliche Ausbreitung der Reformation in ihren Kirchengemeinden zum Ziel hatten[24]. Es entsprach dem Bildungsstand der Bevölkerung und den charakteristischen Zügen der Frömmigkeitshaltung von Gläubigen byzantinischer Tradition, dass die Fürsten in den einschlägigen Dokumenten keine theologischen Lehrsätze zu den Divergenzpunkten vorlegten, sondern einschneidende rituelle Änderungen hinsichtlich jener gottesdienstlichen Gepflogenheiten verfügten, die Ausdruck der von der reformierten Kirche bekämpften theologischen Lehren waren. Ein allmählicher Wandel der Glaubensüberzeugungen sollte durch einen Wandel im Glaubensleben herbeigeführt werden. Die Öffnung der Schulen der Reformierten für künftige rumänische Kleriker tat ein Übriges und bewirkte, dass sich deren Denkweise allmählich der Denkweise der Reformierten annäherte.

Der Bericht von der rumänischen Synode im Februar 1697 enthält eine von Bischof Teofil vorgetragene Zusammenfassung der Bemühungen der reformierten Siebenbürger Obrigkeit, die Rumänen für ihre eigenen Überzeugungen zu gewinnen. Der Bischof, heißt es im Bericht,

> „legt dar, in welcher Weise die Andersgläubigen mit ihren Machenschaften immer bestrebt waren, die Religion der walachischen Kirche mit ihrer verderblichen Häresie zu infizieren; er rezensiert die von der Häresie infizierten heiligen Bücher, von ihnen in walachischer Sprache herausgegeben in der Absicht, allmählich auf diese Weise die Walachen auf ihre Seite zu ziehen; außerdem (legt er dar,) auf welche Weise dem walachischen Klerus aufgetragen und ernstlich auferlegt worden sei, in den Kirchen eifrig zu verbreiten und das Volk zu belehren, die heiligen Bilder seien allein zum Schmuck in Häusern und Kirchen zu bewahren, die Menschen seien nicht zum Fasten am Mittwoch und Freitag und überdies an anderen Zeiten des Jahres zu verpflichten, vielmehr sei den Walachen aufgetragen worden, Mittwoch und Freitag Fleisch zu essen ... Ebenso berichtete er, mit wieviel Drohungen, Schmeicheleien und anderen Machenschaften sie versuchten, die Walachen zur Annahme der verkehrten Glaubenssätze der Häresie

[24] Die Auflagen wurden bei jeder neuen Bischofsbestellung wiederholt. Ein erstes Mal sind sie für uns in einer Urkunde aus dem Jahr 1643 greifbar. Am Ende des 17. Jahrhunderts umfassten sie 19 Punkte. 15 Punkte wurden bereits 1643 anlässlich der Bestätigung des Bischofs Simion Ştefan durch Georg Rákóczy niedergelegt; 1669 fügte Fürst Michael Apaffi weitere 4 Punkte hinzu. Bestätigungsurkunden für Bischöfe von Alba Iulia mit den 15 oder 19 Punkten sind mehrfach publiziert, so von T. Cipariu, *Archivu pentru filologia şi istoria*, Blasii 1867, und von Nilles, *Symbolae ad illustrandem historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani*, Innsbruck 1885. Für Einzelheiten dazu vgl. Suttner, *Anfänge einer zum Kalvinismus tendierenden Theologie in der Orthodoxie Siebenbürgens in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in: JÖB 32,6 (1982)153-161; ders., *Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert*, Fribourg 2009, S. 72-87.

zu verführen, und dass sie den walachischen Priestern und anderen Persönlichkeiten, die dies betrieben, den Adelsrang verliehen. Schließlich setzten sie die Bischöfe den häretischen Predigern hintan und unterstellten sie ihnen; ihrem Superintendenten aber erteilten sie höchste Macht über den walachischen Bischof und seinen Klerus, und nichts, was der Erzbischof beschloss und verordnete, sollte gültig, angenommen oder von irgendeiner Wirkkraft sein, bevor es vom Superintendenten wie von einem Orakel bestätigt und approbiert wurde"[25].

4) Als gegen Ende des 17. Jahrhunderts Siebenbürgen von Österreich eingenommen war, erstrebten die Katholiken eine Union mit der rumänischen Kirche des Landes. Als Verhandlungsführer amtierten Jesuitenpatres, die dazu Anweisungen aus Rom erhalten hatten[26], aus denen hervorgeht, dass man in Rom eine Union nach dem Vorbild der Einigung von Florenz gewünscht hatte, das heißt einen Vorgang, bei dem zwei voneinander getrennte Kirchen in Gesprächen, die sie als gleichrangige Gemeinschaften (als Schwesterkirchen, wie man heute sagt,) miteinander führen, die Gründe, die zur Trennung geführt hatten, abklären, danach das Schisma als obsolet einstufen und die Communio erneuern. Aus den uns zugänglichen Informationen über die Gespräche der Jesuiten mit der rumänischen Kirchenleitung in den 90er Jahren des 17. Jahrhunderts ergibt sich, dass beide Seiten dies zunächst erstrebten, als sie die Gespräche aufnahmen.

Aus Österreich waren die Jesuiten zudem ermächtigt worden, den Rumänen in Aussicht zu stellen, dass sie durch die Union „Söhne des Vaterlands" würden, denn durch diese würden auch sie Glieder der im Habsburgerreich mit verfassungsmäßigen Rechten ausgestatteten katholischen Kirche. Dies empörte die (protestantisch dominierten) Stände des Landes, denn diese hielten den Wandel an der Siebenbürger Verfassung für bedrohlich, weil dann auch die Rumänen als Nation in den Landtag einzögen und in ihm sogar die volkreichste Nation darstellten. Auch fürchteten sie um ihre protestantischen Freiheiten, wenn die bisher marginalisierten Katholiken zusammen mit den Rumänen zur größten von den „rezipierten Religionen" Siebenbürgens würden und Siebenbürgen folglich nicht mehr reformiert, sondern katholisch dominiert wäre. Des Weiteren drohten ihnen wirtschaftliche Einbußen, wenn sie die zu einer Nation gewordenen Rumänen nicht mehr ohne weiteres als Leibeigene hätten aus-

[25] Vgl. den Bericht über die Synode vom Februar 1697 in der in Anm. 1 benannten Handreichung.

[26] Diese Anweisungen und die weiteren zeitgenössischen Dokumente, auf die nachfolgend Bezug genommen wird, sind vorgelegt und kommentiert in der in Anm. 1 benannten Publikation.

beuten können. Überdies wäre es für sie Pflicht geworden, die Lebens- und Frömmigkeitsweisen der Rumänen zu respektieren, auf die sie bisher nur despektierlich herabsahen[27]. Darum versperrten sie sich dagegen, dass den Katholiken und den Rumänen die religiöse Freiheit offen stünde, als Kirchengemeinschaften eine Union abzuschließen; sie verlangten, dass es beim Alten bleibe und dass nur einzelne Kleriker und Gläubige individuell zu einer der rezipierten Religionen übertreten dürften. Sie waren nicht bereit, den zwei Kirchen (den Lateinern und den Rumänen) die Religionsfreiheit einzuräumen, dass sie ihre Gravamina bereinigten und eine Union eingingen. Bereit waren sie nur, jenen Vorgang zu dulden, den im Jahr 1993 die gemischte internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche im Dokument von Balamand als „Uniatismus und Proselytismus" verwarf[28].

Leider waren der Wiener Hof und der ungarische Primas Leopold Kard. Kollonitz, dessen theologische Ausbildung recht dürftig war[29], der aber für die Union den letzten Schritt zu vollziehen hatte, mit dem Ansinnen der Siebenbürger Stände einverstanden. Aus Mangel an Freiheit für Siebenbürgens katholische und walachische Religion wurde aus der geplanten Kirchenunion eine Konversionsbewegung einzelner rumänischer Kleriker und Gläubiger zu den Katholiken.

Vorbereitet war dies auf Seiten der Lateiner allerdings schon länger durch das Aufkommen jener dogmatischen Überzeugungen, die im oben

[27] Noch im 18. und 19. Jahrhundert lassen sich bei Siebenbürgens Ungarn und Sachsen Zeugnisse von Überheblichkeit gegenüber den angeblich „kulturlosen Walachen" finden, die nur einen Aberglauben praktizieren würden.

[28] Vgl. Suttner, *Das Dokument der kath.-orth. Dialogkommission von Balamand*, in: *Der christliche Osten* 65 (2010) 141-156.

[29] Leopold Kard. Kollonitz war zunächst Malteserritter gewesen, hatte im Kampf gegen die Türken Mut und militärisches Geschick bewiesen und war schnell zu hohen Würden aufgestiegen. Einem Mordanschlag gerade entgangen, nahm er das Angebot Kaiser Leopolds auf einen Bischofsstuhl an, studierte an der Wiener Universität lediglich zwei Jahre lang Theologie und empfing die Bischofsweihe. 1668 wurde er Bischof von Neutra und 1670 nach Wiener Neustadt transferiert. Er war um die Verbesserung der Seelsorge, und — als ein entschiedener Anhänger der Habsburger Gegenreformationspolitik — um Rekatholisierung seiner Sprengel, aber auch um karitative Hilfsmaßnahmen bemüht. Als Bischof des kleinen Bistums Wiener Neustadt wurde er 1672 Kammerpräsident von Ungarn. Als solcher wirkte er mit an gegenreformatorischen Zwangsmaßnahmen gegen protestantische Prediger. Glänzendes Organisationstalent bewies Graf Kollonitz 1683 während der Belagerung Wiens, während welcher er dank seiner militärischen Erfahrung als ehemaliger Malteserritter die Seele des Widerstands war. Nach dem Sieg war er einer der ersten, die sich wieder den Sorgen des Alltags stellten. Seiner Kirche und seinem Kaiser, mit dem ihn enge Freundschaft verband, treu ergeben, übernahm er Bistümer im eroberten Ungarn, um dort das kirchliche Leben wieder aufzubauen. Er wurde 1683 zum Kardinal und 1695 zum Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn erhoben.

erwähnten römischen Dokument von 1729 den vollen Ausdruck fanden. Denn nach dem Trienter Konzil war das Denken der Lateiner immer enger geworden; sie waren nicht mehr, wie einst die Väter von Florenz, bereit, damit zu rechnen, dass der Heilige Geist auch für die Rechtgläubigkeit einer von ihnen getrennten Kirche Sorge trüge, sondern verdächtigten kurzerhand alle Christen, die ein anderes Kirchenleben pflegten als sie selber, häretisch oder zumindest der Häresie nahe zu sein. Die Lateiner im 17. Jahrhundert redeten zwar viel von Kirchenunionen, doch was sie darunter verstanden, wurde schrittweise umgeformt zum Bestreben, die Christen der von ihnen getrennten und der Häresie verdächtigten Gemeinschaften auf ihre Seite herüberzuholen, weil sie nur mehr sich selber für die wahre Kirche Christi hielten.

Genau dieser Enge hing Primas Kard. Kollonitz an, als er 1701 den rumänischen Bischof Atanasie in die katholische Kirche aufnahm. Er meinte, die zur Union bereiten Rumänen seien möglichst nahe auf die Seite der Lateiner herüberziehen. Also beschnitt er deren Religionsfreiheit und drängte ihnen möglichst viele lateinische Traditionen auf, damit sie, wie er meinte, „garantiert rechtgläubig" würden. Er tat genau, was im 17. Jahrhundert die kalvinischen Fürsten getan hatten: von Staats wegen[30] ließ er den Unierten auferlegen, dass sie, um „Söhne des Vaterlands" werden zu können, ihre Glaubenslehre zu modifizieren haben, indem sie zu den so genannten „Florentiner Punkten" die Positionen der Lateiner übernehmen. Dabei stellte er das Florentinum auf den Kopf, denn dieses hatte zu eben diesen Punkten die griechische Tradition genauso anerkannt wie jene der Lateiner. Auch unterstellten der Wiener Kaiser und er das unierte rumänische Bistum einem „Theologen" aus den Reihen der Lateiner, dem die nämlichen Vollmachten über die rumänische Kirche erteilt wurden, die Bischof Teofil im Februar 1697 in der oben erwähnten Ansprache vor seiner Synode als unerträgliche Einmischungen der Reformierten in seine Kirche gegeißelt hatte.

5) Auch unter Österreich mussten sich zu Beginn des 18. Jahrhunderts Siebenbürgens Rumänen wie einst im frühneuzeitlichen Fürstentum einer abendländischen Kirche anpassen, um die Rechte von „Söhnen des Vaterlands" zu erwerben. Doch die Versprechungen an die unierten Rumänen, die Kollonitz machte, um ihnen auf dem alten Weg (das heißt: auf dem Weg einer konfessionellen Angleichung) zum Aufstieg aus ihrer rechtlich ungeschützten Lage zu verhelfen, blieben de facto unwirksam. Anders wurde es erst, nachdem Kaiser Josef II. im letzten Drittel des Jahrhunderts die

[30] Vgl. den Kommentar zur Wiener Aussprache des Kardinals mit Bischof Atanasie und zum leopoldinischen Diplom vom 24.3.1701 in der in Anm. 1 benannten Handreichung.

alten Siebenbürger Toleranzregeln obsolet machte und Religionsfreiheit verfügte. Schrittweise eröffnete dies allen Untertanen des Reichs den Zugang zu Schulen, denn allen Konfessionen wurde zugebilligt, Schulen zu führen, und auch ein staatliches Schulwesen entstand allmählich. In der Folgezeit wurde anstatt der konfessionellen Zugehörigkeit mehr und mehr der Bildungsstand für die Rechtsstellung der Bürger ausschlaggebend.

Die unierten Rumänen hatten den Weg zum Aufstieg über ein Schulwesen bereits eingeschlagen, ehe die Toleranzgesetze Kaiser Josefs ergingen, als sie in Blaj ein eigenes Schulwesen begründeten. Schulen und Studien ermöglichten es schließlich, dass die Rumänen der Neuzeit den ihnen in Siebenbürgen gebührenden Platz erwarben.

Summary

In Hungary formerly, and elsewhere well into early modern times, Siebenburg Christians of the Byzantine tradition were able to maintain their ecclesial tradition only as a discriminated minority. Then the Protestant Reformation split the Latin-rite Catholics into four legally recognized religious confessions, while the legally unprotected Byzantine Christians became the prey of Protestant proselytism. By erecting a bishopric for the Byzantine Christians, a Catholic ruler in the 16th c. was able to strengthen their church life, but did not succeed in upgrading their social standing. Those Byzantine Christians who did not wish to remain a prejudiced minority had to adhere to a western confession: in the 17th c. by joining a Reformed Church; in the 18th c. by accepting Union with the Catholic Church. Only in the 19th c. with the reforms of Kaiser Joseph II did it become possible for Christians of the Byzantine tradition to achieve social advancement without abandoning their religious confession.

Institut für Patrologie
und Ostkirchenkunde
Schenkenstr. 8-10
A-1010 Wien, Austria

Ernst Christoph Suttner

COMMENTARIUS BREVIOR

Vincenzo Ruggieri

In margine a Mylasa (Milas) bizantina: *disjecta membra*

Anni addietro si ebbe modo di lavorare su vasti territori della Caria bizantina. Si visitarono e studiarono vari siti, archeologici e non, che conservavano tracce della passata cultura cristiana — vale a dire bizantina — in quella terra. Giacché i siti periferici furono visitati soprattutto da epigrafisti classici, le notizie relative ad insediamenti o monumenti bizantini — quest'ultimi pur se isolati — non vennero spesso registrati propriamente nei rapporti di viaggio. Ad incrementare ulteriormente la perdita o l'oblio della presenza cristiana è la ben nota povertà epigrafica che accompagna lo studio della cultura provinciale bizantina. V'è da dire, tuttavia, che quei pochi lacerti epigrafici cristiani, che spesso si trovano da anni nei depositi dei musei archeologici o sui siti, restano ad oggi spesso del tutto negletti o abbandonati in qualche angolo di deposito[1]. Una caratteristica, da chiamarsi forse "costante costruttiva", che si evince in una perlustrazione metodica di tutto il territorio è che spesso frammenti o interi manufatti bizantini sono stati salvati grazie ad un riuso che va dal patchwork al bricolage, per usare una fraseologia di U. Eco[2].

L'attuazione del riuso nel nostro territorio è ben documentabile dal VI secolo — l'eclatante esempio ancora visitabile della basilica a Myndus resta esemplare[3] — alle moschee del XIV; ancora lo si constata nelle case

---

[1] Fra i tanti che in Turchia mi hanno aiutato negli anni passati a rinvenire molti manufatti o rovine architettoniche è d'uopo riconoscere la gentilezza del Dr. Erol Özen, direttore del museo archeologico di Milas (odierno nome per l'antica città di Mylasa); al Prof. F. Rumscheid devo la conoscenza del monumento a Mevki Kalesi. Ringrazio la gentilezza del Prof. C. Mango e del Prof. G. Fiaccadori nella lettura di alcuni problemi epigrafici.

[2] U. Eco, "Riflessione sulle tecniche di citazione nel Medioevo", *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'Alto Medioevo* (*XLVI Settimana di Studio*), vol. I, Spoleto 1999, 462-465.

[3] Si veda: V. Ruggieri, *La Caria bizantina: topografia, archeologia ed arte (Mylasa, Stratoni-*

e cortili privati, come nelle pubbliche piazze. V'è, infine, un'altra considerazione relativa ai monumenti o artefatti bizantini isolati nella campagna o lungo la costa. L'ondata di cemento turistico, che in queste ultime decadi ha invaso la fascia costiera, come l'entroterra, rende estremamente urgente una catalogazione di quanto resta di cristiano sul terreno, pur se spesso, come accade, isolati monumenti non sempre offrono un'adeguata possibilità di identificazione, se non altro a causa della mancanza d'un più ampio contesto che li possa inquadrare.

Il centro dell'odierna cittadina di Milas ricalca integralmente il plesso centrale della città antica e bizantina di Mylasa. Posta sul crocevia che da Mileto, a nord, e da Iasos, a nord-ovest, si biforcava verso Halicanassus (ad ovest) e verso Stratonikeia (ad est), la città custodiva, almeno fino a trenta anni or sono, una qualità divenuta rara nelle città carie: la conservazione di una notevole quantità di edifici antichi che testimoniavano periodi quali l'ellenistico, il romano, il bizantino, il menteshe ed ovviamente l'ottomano[4]. Fortunatamente abbiamo un documento che, pur se di natura agiografica, offre informazioni di una buona fondatezza storica, sostenuto in effetti anche da testimonianze epigrafiche. Si tratta della *Vita S. Eusebiae*, meglio conosciuta col nome da lei assunto in seguito, Xena — vale a dire "straniera"[5]. A Milas, inoltre, prima che iniziasse l'esodo della popolazione greco-ortodossa attorno al 1922-3, v'era una consistente comunità ortodossa (circa 1930 persone), con una chiesa costruita nel 1840 e dedicata alla Theotokos e a S. Xena[6]. In effetti, seguendo le notizie fornite da un greco locale relative alle testimonianze cristiane ancora visibili (qualche monumento ecclesiastico era ancora funzionante) in città, come nel territorio prossimo ad essa, si resta sorpresi dall'estensione della città cristiana antica. Questa nota in realtà non solo corrobora le informazioni

keia, Bargylia, Myndus, Halicarnassus), Soveria Mannelli 2005, 81-85.

[4] Per questa città resta ancora indispensabile: A. ve T. Akarca, *Milas. Coğrafyası, tarihi ve arkeolojisi*, Istanbul 1954. Più recentemente, si vedano i rilevamenti archeologici effettuati da F. Rumscheid (in *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 13/1 [Ankara 1995]; 14/1 [Ankara 1996]; 15 [Ankara 1997] per i nuovi risultati avutisi nella città e sue vicinanze; Ruggieri, *La Caria bizantina*, 86-7 e 199-226 (con elementi topografici di fine V-VI sec.).

[5] Il testo greco venne edito da Th. Nissen (*AB* 56 [1938], 106-117 [*BHG* 633] e tradotto in inglese da J. Featherstone in: Ruggieri, *La Caria bizantina*, 206-211.

[6] Un realistico quadro della vita economico-sociale a Milas ci viene consegnato da V. Cuinet, *La Turquie d'Asie. Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie Mineure*, t. III, Paris 1894, 666-9. Cuinet cita la chiesa (p. 668), ma l'anno e la sua dedicazione sono attestate da una iscrizione infissa sul muro sovrastante la porta d'ingresso. L'edificio è stato completamente ristrutturato anni fa, cambiando natura. Queste informazioni e fotografie mi furono trasmesse dal Prof. E. Varinlioğlu e dal Sig. O. Akdeniz.

desumibili della Vita di S. Xena e relative alla città, ma anche l'esistenza di fondazioni extraurbane desumibile dalla stessa fonte agiografica[7].

Prima di entrare in città, mi preme presentare due monumenti conservatisi in stato molto rovinoso; essi sono certamente di epoca cristiana e locati nell'area extraurbana a nord-est della città.

1 – Lasciando la città verso Muğla, a circa 100 m dalla statale, nel campo privato che si stende a sinistra, si conservano imponenti resti murari certamente appartenuti ad una considerevole struttura[8]. Quanto si riscontra ancora in piedi è un ampio vano rettangolare di ca. 8 per 9 m; a nord, il muro prosegue accennando ad una continuazione della struttura anche in quella direzione (foto 1). Sul lato meridionale, ad un'altezza di 2,60 m sono visibili ancora due *fistulae* di ca. 15 cm di diametro. Lo spessore dei muri registra due dimensioni: 1,25 m e 0,80. Essi sono costituiti da blocchetti, alcuni ben regolarizzati, altri rozzamente squadrati, tutti calcarei e posti a luce, mentre l'interno mostra un sacco formato da pietre di piccola e media dimensione, malta grigiastra con inerti grigi ed una elevata percentuale di laterizio frantumato. In genere l'assisa è ben tenuta, facendo ricorso anche a piccole zeppe calcaree. L'interno del vano preserva sulla parete un doppio strato di cocciopesto di colore ocra intenso, con uno spessore oscillante fra 1,5-2 cm. Nel 1994, F. Rumscheid notò un secondo acquedotto che scendeva da Peçin verso Milas[9], ed incontrando questo nostro edificio lo ipotizza come una specie di *reservoir* per un ulteriore smistamento dell'acqua[10]. La tecnica muraria impiegata, a quanto rinve-

[7] I. A. Koukoulis, "Τὰ Μύλασσα μετὰ Χριστοῦ", *Ξενοφάνης* 2 (1905) 456-464. Qualche altro quartiere (da me non identificato) è citato nella raccolta epigrafica di A. E. Koutoleôn, *Ἀνέκδοτοι μικρασιαναὶ ἐπιγραφαί*, Ἀθῆναι 1890. Come ebbi già modo di dire (Ruggieri, *La Caria bizantina* 201), il sito chiamto Λευκὴ Κώμη citato nella vita di S. Xena ed in alcune iscrizioni relative a contratti di vendita, richiama i Leukoideis, un termine che indizia toponimi o etnici attestati in Caria: *Les Hautes Terres de Carie*, sous la direction de P. Debord et E. Varinlioğlu, Bordeaux 2001, 45.

[8] Quanto starò a presentare nelle pagine che seguono si conservava al tempo dei miei surveys archeologici; non ho avuto modo recentemente di controllare la sopravvivenza o meno dei dati archeologici. Sia il presente monumento, come quello che seguirà, si ergevano su terreni pianeggianti e arabili; questa situazione aiuta, qualora ci fosse uno scavo mirato, a determinare con esattezza la planimetria e la natura degli interi complessi.

[9] R. Pococke, che viaggiava nel 1739, vide due acquedotti distinguendo quello romano dal mentesche; lo stesso dicasi di R. Chandler che s'aggirava in Caria nella seconda metà del XVIII sec.: cf i loro testi in Ruggieri, *La Caria bizantina* 214-5 e 22. Nella prima metà del 1900, anche A. Laumounier notava, a nord-est della città, "à quelque distance des acqueducs, dans le champ de Yeni Deirmen Mevki ...": "Archéologie carienne", *BCH* 60 (1936) 320 (ritornerò in seguito sul toponimo Mevki).

[10] "Der Bau, ... könnte einer Art Wasserspeicher gewesein sein, von dem das Wasser

nuto sul terreno, non ha richiesto *spolia* marmoree d'epoca classica; essa sembra, tuttavia, rammentare la terza mano, certamente bizantina, evidenziata nella ristrutturazione dell'antico acquedotto urbano[11].

Difficile pronunziarsi sulla natura originale della struttura che solo uno scavo mirato potrebbe scoprire. I resti denunciano un prolungamento della sala esistente e nulla vieta, ipoteticamente, di pensare ad un impianto termale, forse anche privato, appartenente ad una della tante ville private che si stendevano sul terreno pianeggiante accanto alla città[12]. Sono propenso, tuttavia, a ritenere la struttura di mano bizantina, alla stregua della tecnica tarda intravista per il riassetto dell'acquedotto romano. Si potrebbe, dunque, pensare ad una data posta verso il tardo V-pieno VI secolo.

2 – Nelle vicinanze del villaggio di Kırkağız, a pochi km a nord di Milas, v'è una località chiamata Kelè Mevki. Le rovine — certamente erano molto più estese negli anni 30 del XX secolo — indussero A. e T. Akarca a ritenere la presenza di una chiesa, giacché trovarono abbondanza di mattoni e decorazioni affrescate all'interno delle rovine[13]. Quanto da me rinvenuto consiste in un elegante ambiente quadrato con una rifinita articolazione delle pareti. Esso, tuttavia, aveva un allungamento verso sud (e probabilmente anche verso ovest) a causa dell'imposta di arco che s'alzava all'angolo sud-ovest (foto 2, pianta 1). È impossibile convalidare l'ipotesi che si tratti di una chiesa; anche in questo caso si potrebbe pensare ad un ambiente legato a qualche impianto termale.

L'interno dell'ambiente assume una forma pseudo-ottagonale grazie all'articolazione smussata che assumono i muri d'angolo ingentilendo la possanza della muratura[14]. Tutto l'impianto si avvale di una planimetria quadrata, 9,75 per 9,55, la cui altezza si conserva fino a ca. 7 m. Non mi sembra che ci fossero buche pontaie per una divisione di piani interni. La muratura, pur ricorrendo alla pietra e a blocchi di varia grandezza (quest'ultimi con prevalenza di posa orizzontale), ha una sua compostezza

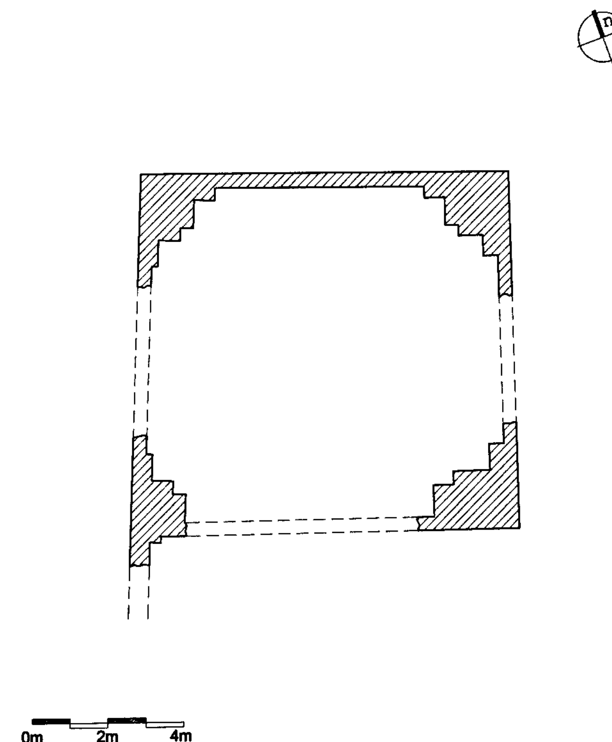
weiterverteilt wurde" (Milas 1994, *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 13/1 [Ankara 1995] 82 e foto 15.

11 Cf la mia analisi muraria ne *La Caria bizantina* 57-8.

12 Mi sovvengono i casi vicini a Keramos e ad Alakışla: V. Ruggieri, *Il golfo di Keramos: dal tardo-antico al medioevo bizantino*, Soveria Mannelli 20003, 132-7 (Keramos, le terme del porto); 174-180 (Alakışla, le terme presso il battistero); infine un altro esempio a Şeytan Körfesi, *ib.* 245-250. Anche a Milas, oltre l'acquedotto, ed a nord rispetto al monumento di cui si parla, feci notare la presenza di resti, forse termali: *ib.* 109, nota 26.

13 *Milas* 91; gli Autori, tuttavia, non accennano affatto all'entità delle rovine che videro ancora in piedi.

14 Pur conservando una relativa simmetria, le dimensioni delle articolazioni murarie non sono perfettamente identiche.



Pianta 1

esecutiva[15]. A circa 3,30 dall'attuale calpestio corre un modulo murario, costituito da tre mattoni, lungo tutto il perimetro interno dei muri; solo parzialmente questo modulo si conserva, ma all'esterno della sala, a ca. 1,20 m dal suolo. Pur con una considerevole altezza conservatasi dei muri perimetrali, il piombo è molto attento, come composto è il mantenimento dell'assisa di posa. La malta, dove appare, si presenta dura, tenace, di color grigiastro, con presenza di inerti neri, lapilli e molto laterizio frantumato. Solo l'angolo alto a nord-ovest indizia probabilmente il modulo di copertura che impostava a ca. 6 m dal calpestio. La muratura si avvale prevalentemente di mattoni e la curvatura dell'imposta potrebbe far pensare ad una volta a crociera. L'aula, come si accennava precedentemente, conserva aperture con archi, sicuramente sul lato ovest e sud. Il crollo che ha interessato la parte centrale del versante occidentale lascia intravedere l'imposta d'una apertura ad arco a ca. 1,50 m dal suolo. Molto più interessante,

15 Per quanto possa dire, molti blocchi sono stati tagliati con la prevalenza della dimensione orizzontale (per la posa?), senza, così, far ricorso a materiale di spoglio.

e per certi versi più enigmatica, è l'elegante facciata esterna del pilastro a sud-ovest. L'alta facciata è ingentilita da due nicchie cieche, la cui fattura mostra una accurata perizia. Ad un metro da terra correva il modulo murario a tre mattoni, largo 21 cm (spessore del mattone 4 cm; strato di malta 3); su questo modulo si posava la base della nicchia inferiore, alta 1,04 m e larga 50 cm (foto 3). Una doppia ghiera di mattoni (ciascuna alta 15 cm, con 1 cm di malta nella posa radiale) chiudeva in alto la faccia della nicchia. Dal culmine dell'ultima ghiera, a 1,40 m si disegnava sulla facciata un'altra nicchia, anch'essa a doppia ghiera. In questo momento costruttivo si evidenzia l'eccedenza di malta idraulica che arriva a toccare anche 4-5 cm di spessore. La facciata cieca della nicchia inferiore conserva tracce di colore: evidente è la banda ocra che corre lungo tutto il profilo interno della nicchia, mentre solo sparute macchie di verde e di giallo restano visibili sul fondo piatto della nicchia. Le due esedre circolari, tuttavia, non sono in asse sulla facciata; quella superiore è spostata leggermente ad est. L'esterno del pilastro a sud-est, benché in pessimo stato di conservazione, non conserva nessuna tratta di esedra lungo il registro basso. Si potrebbe pensare, dunque, che l'ambiente che si apriva a sud portasse sul suo muro interno due esedre simmetriche a queste conservate. Accanto alle rovine s'attacca una casa privata davanti alla quale erano stati sparsi a terra molti frammenti marmorei, alcuni dei quali d'epoca romana[16].

Dai dati raccolti, l'ipotesi avanzata innanzi circa una struttura termale non sembra del tutto fuorviante. Sfortunatamente la carenza di muri adiacenti impediscono qualsiasi accenno di ipotesi planimetrica e dello svolgimento funzionale dell'impianto. La buona tecnica muraria, l'uso appropriato dei materiali costruttivi e l'articolazione dei muri mi lasciano pensare ad una data di V-VI secolo, un periodo certamente prosperoso per la città.

3 – Benché possa sembrare strano, tutta la ricchezza scultorea dei vari manufatti bizantini raccolti nel museo archeologico della città di Milas o reimpiegati sul facciavista dei muri delle moschee, resta inedita[17]. Di tutti

16 Non ci è stata fornita alcuna indicazione su questi pezzi. Come dicevo, tuttavia, i muri conservatisi non usano *spolia*.

17 Solo dei manufatti provenienti da Bargylia — per quanto ne sappia — sono stati pubblicati da G. Traina ("Iscrizioni bizantine da Bargylia [Caria]", *OCP* 56 [1990] 189-192) e da A. Acconci (in Ruggieri, *La Caria bizantina* 235 e ss.), e da V. Ruggieri — M. Turillo, *La scultura bizantina ad Antiochia di Pisidia*, con un'appendice sulle lucerne di G. Lini, *OCA* 288, Roma 2011, foto 56c e 56d. Il considerevole e caotico assemblaggio dei frammenti scultorei mediobizantini lasciato nel cortile del museo necessita di una propria pubblicazione. Quanto qui presento è dovuto alla gentilezza dell'allora direttore, il Dr. E. Özen.

i frammenti vorrei brevemente presentarne due, a mio parere degni per quanto ci possono indicare.

— Il primo è un frammento di epistilio di *templon*, marmoreo, rotto su ambo i lati (foto 4). La sua facciata mostra una borchia a foglia con forte sbalzo, e campita da un cerchio; sulla sua sinistra corre una doppia serie di archetti intrecciati e disegnati da una fettuccia a due capi, mentre a destra il disegno varia, restando incerto. Sul listello superiore piatto abbiamo il frammento di una iscrizione, di cui resta solo la data:

... μη]ν(ὶ) τ(οῦ) ἔτους ,ςφηι´ ἰνδ ...

a dire 6518 (1010), invertendo le ultime due cifre dell'anno; l'indizione dovrebbe essere allora l'ottava. Una possibile altra lettura potrebbe essere: ,ςφη γι´ (ι)νδ(ικτιῶνος)[18], a dire 6508 (1000). L'interesse che la data porta verso la città[19] consiste, a mio avviso, nel sostanziare ed implementare quanto un altro paio di fonti scritte testimoniano su quest'epoca. Una vaga menzione di un φρούριον a Mylasa è offerta a proposito di Teodoro, padre del patriarca Niceforo[20]; ancora, un documento, probabilmente del 1079-1080, ricorda la presenza in città di un vescovo che, tuttavia, resta sconosciuto[21].

— Il secondo frammento è un blocco rettangolare di calcare con tre cro-

18 Oppure: γ[ι] ἰνδ(ικτιῶνος). La chiusura dell'iscrizione a destra potrebbe essere costituita dal segno > che limiterebbe la scritta.

19 Non so da dove l'epistilio provenga, né la sua relazione con gli altri frammenti d'accanto. Si dica, inoltre, che non vi sono monumenti medievali in città, né d'attorno.

20 *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta SS. Novembris*, ed. H. Delehaye, Bruxellis 1902, 723[15]. Per l'accezione di *phrourion* in epoca medievale: A. Kazhdan, "Polis and Kastron in Theophanes and some other historical texts", in *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler* (*Byzantina Sorbonensia* 16), Paris 1998, II, 345-360.

21 P. Schreiner, "Eine Schlacht bei Mylasa im Jahre 1079/80? Ein Beitrag zur Erforschung der Region von Milet", in *ΕΥΨΥΧΙΑ*, 611-7. La menzione di una lastra tombale bizantina della fine dell'XI sec. fatta da P. Wittek, *Das Fürstentum Mentesche. Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13.-15. Jh*, (*Istanbuler Mitteilungen* 2), Istanbul 1934, 127 e nota 1, non è stata da me riscontrata in I. Koukoules, Τὰ νεά Μύλασα, *Ξενοφάνης* 3 (1906) 448; a p. 453 si cita, tuttavia, un epitaffio databile al 1083 (il cui testo è stato impossibile rinvenire). A completare il quadro di questo periodo, è doveroso ricordare che due sigilli ricordano il vescovo Giovanni (IX-X sec.) e Leone (X sec.): Ruggieri, *La Caria bizantina* 48. Prima che Mylasa divenisse *thema* nel 1143 (cf. H. Ahrweiler, "L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1317) particuliérment au XIII[e] siècle", *Travaux et Mémoirs* 1 [1965] 128-9), si ha nel 1216, in occasione di un sinodo tenutosi ad Efeso, la presenza del vescovo Michele (E. Kurtz, "Tri Sinodal'nych gramotoy mitropolita Efesskago Nikolaja Mesarita", *VV* 12 [1905] 103 e ss., cit. da F. Hild, *JÖB* 57 [2007] 376). Forse al XII sec. appartiene il sigillo che attesta un certo Leone Pepanos, probabilmente legato a Mylasa: Ch. Stavrakos, *Die byzantinischen Bleisiegel mit Familiennamen aus der Sammlung des numismatischen Museums Athen*, Wiesbaden 2000, n. 207, p. 312-4.

ci, diverse fra loro in dimensioni, ma simili in tipologia (foto 5). Si tratta di croci molto comuni con bracci espansi terminanti con pomelli all'estremità delle aste. Questa tipologia di croce è presente anche su un capitello ad imposta conservato nel cortile dello stesso museo. Il blocco non sembra appartenere ad un dispositivo a se stante, quanto piuttosto mostra i segni d'esser stato incassato in un muro. L'interesse del frammento consiste nella sua semplice iscrizione:

+ στραρὸς πηγῆς ζοῆς +[22]

Una fraseologia di questo genere ricorre spesso in epigrafia, dove per lo più l'incrocio — dunque, il rilievo delle parole sulla pietra forma una croce — è reso da φῶς e ζωή (foto 6) avendo l'*omega* come lettera di incrocio[23]. La coppia πηγή-ζωή, senza un'impaginazione a croce nel campo epigrafico è senza dubbio una reminiscenza giovannea[24]. Come affermazione cristologica πηγή τῆς ζωῆς ricorre in una iscrizione dipinta a Stobi, e databile al VI sec.[25], mentre la stessa dizione, ma come citazione del Ps 35,10 si trova su una brocca di ceramica a Gerusalemme[26].

L'inserzione di σταυρός all'interno di questa piccola iscrizione non trova

[22] Da leggersi, credo, anche come σταυρὸς πηγὴ ζωῆς. Σταυρός appare a Milas in un'altra breve iscrizione, e la croce è riferita a S. Nicola con lo strano appellativo di ἀρχιάστρος: cf. F. Halkin, "Inscriptions grecques relatives à l'épigraphie", *AB* 71 (1953) 99.

[23] La pietra si trova incassata all'ingresso della fortezza genevose ad Amastris in Paflagonia (inedita?). L'impaginazione delle parole con la croce si presenta anche differentemente e come filatterio protettivo di mura urbiche: ad Aphrodisias di Caria: Cf. Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, London 1989, n. 139, p. 185 e n. 144, p. 188 ("no location"); nelle Cicladi: G. Kipurtzian, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes des Cyclades. De la fin du IIIe au VIIe siècle après J.-C.*, Paris 2000, n. 7, p. 51-2 con altre referenze. Interessanti i casi, a causa della impaginazione epigrafica, riportati da I. Barnea, *Les monuments paléochrétiens de Roumanie*, Città del Vaticano 1977, n. 51, p. 82-3 e forse n. 52, p. 83-4; e sulla patena del tesoro di Phela (VI-VII sec.): M. Mundell Mango, *Silver from early Byzantium*. The Kaper Koraon and Related Treasures, Baltimore 1986, n. 64, p. 234.

[24] Gv. 6,35 (ἄρτος τῆς ζωῆς); 6,14 (πηγὴ ... εἰς ζωήν); la fonte diventa "acqua" in Apoc. 22,17.

[25] A. Felle, *Biblia Epigraphica. La Sacra Scrittura nella documentazione epigrafica dell'Orbis Christianvs Antiqvvs (III-VIII secolo)*, Bari 2006, n. 579, p. 267. La coppia terminologica riferita al Logos è detta da Clemente Alessandrino, *Paedagogus* I,6,45. Un riflesso di questa coppia si trova anche nelle fonti eucologiche, nella benedizione delle Sante Teofanie (le acque): *L'eucologio Barberini gr. 316*, a cura di S. Parenti e E. Velkovska, Roma 2000², n. 128; G. Passarelli, *L'eucologio Cryptense Γβ VII (sec. X)* (Αναλεκτα Βλαταδων 36), Thessaloniki 1982, n. 156. Questa connessione con l'acqua si echeggia anche in epigrafia: ... ἐκ τῶν πηγῶν τοῦ Σωτυρίου. ὅτ(ε)ι φωνὴ Κυρίου ἐπὶ τῶν ὑδάτων: D. H. French, *The Inscriptions of Sinope* (*Inschriften griech. Städte aus Kleinasien* 64/1, Bonn 2004, n. 196, ove si nota la combinazione di Is. 12,3 e Ps 9,3.

[26] Felle, *Biblia* n. 218; n. 36, ad Athribis, nella Tebaide, la citazione viene dall'Ode 14,44. Molte sono le riprese della formula nel libro dei Proverbi.

esempi identici. Non in modo letterale, Giovanni Crisostomo chiama varie volte la croce: διψώντων πηγή[27]; solo un testo è più esplicito. Si tratta di un'omelia, il cui passaggio di un certo interesse per noi è il seguente:

"Venez, bien aimés, et glorifions le Seigneur qui a été crucifié pour nos péchés! Venez et voyez la source de la vie, qui pour les péchés du monde est apparue sur la terre"[28].

Credo che la nostra piccola invocazione sia di puro contenuto cristologico[29], pur se sfortunatamente non possiamo inserirla nel suo contesto architettonico originale. Per la data propenderei per il tardo VI sec., o forse anche metà del VII.

In aggiunta a quanto detto sulla croce, ritengo opportuno riportare uno stupendo pezzo marmoreo che al tempo giaceva abbandonato sulla strada nei pressi del museo (foto 7). Solo il facciavista presenta un elegante monogramma cristologico con forte sbalzo; le altre facce sono solo sbozzate perché probabilmente incassate nella muratura. Pur se leggermente abraso lungo il bordo superiore, la figura del blocco sembra suggerire un concio di chiave all'interno di un apparato (arco) architettonico[30]. La data proponibile per questo manufatto rientrerebbe nel tardo V secolo, e mostra una confessione cristologica all'interno della simbologia relativa alla croce[31].

Come accennavo in precedenza, a Milas v'è un magnifico esempio di reimpiego di frammenti classici e bizantini, senza parlare delle molte la-

[27] In venerabilem crucem sermo, *PG* 50,819. Le linee iscritte su ampolle riportano: ἐλέον ξύλου ζοῆς, con evidente riferimento alla croce: J. Engemann, "Palästinische frühchristliche Pilgerampullen", *JACh* 45 (2002) 154-7.

[28] M. van Esbroeck, "Une homélie inédite éphrémienne sur le bon larron en grec, géorgien et arabe", AB 101 (1983) 338 (dall'*Iviron 11*).

[29] In tanti altri casi, in effetti, σταυρός introduce la scritta assumendo un contesto funerario, desumibile dal tenore del testo e del contesto: cf C. Foss, "Strobilos and related Sites", *Anat. Studies* 38 (1988) 159 (ora anche in Id., *History and Archaeology of Byzantine Asia Minor*, Aldershot 1990); L. Jalabert et R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris 1950, III, n. 746; altre referenze in D. Feissel, *Chronique d'épigraphie byzantine 1987-2004*, Paris 2006, 96. L'idea della croce come resurrezione (σταυρὸς νεκρῶν ἀνάστασις) è presente già nella letteratura patristica: G.M. Browne, "Ps.-Chrysostom, In venerabilem crucem sermo: the Syriac Version", *Mus* 99 (1986) 47; Id., "In venerabilem crucem sermo: the Greek Vorlage of the Syriac Version", *Mus* 103 (1990) 132. A questa tipologia si ascrive forse anche l'iscrizione tombale da me rinvenuta a Karacaburun in Licia ("Il sito bizantino a Karaca burun e i "Sette Capi" (Licia)". Rapporto preliminare 1997-1998, *OCP* 65 [1999] 300-1; Barnea, *Les monuments paléochrétiens* n. 81.

[30] Il blocco era lungo 70 cm, alto 26, con uno spessore di 33. Le dimensioni del monogramma sono 22 per 15 cm; l'incisione raggiunge la profondità di 2 cm.

[31] E. Dinkler-von Schubert, "CTAYPOC: von "Wort vom Kreuz" (1 Kor. 1,18) zum Kreuz-Symbol", in *Byzantine East, Latin West. Art-Historical Studies in honor of Kurt Weitzmann*, ed. By Ch. Moss and K. Kiefer, Princenton N.Y. 1995, 34.

stre o blocchi recanti iscrizioni[32]. Alcune moschee cittadine furono costruite nel XIV secolo e più tardi: di queste ne consideriamo solo due, la Belen Camii e la Ulu Camii[33].

Accanto al museo archeologico s'erge la Ulu Camii, tappezzata da una miriade di iscrizioni classiche e vari altri pezzi marmorei[34]; di questi ne presento qualcuno che mostra una migliore lettura dal basso.

Frammento di pluteo medievale: lunghezza conservata 38 cm; altezza 21; il piano decorato misura 29 per 14; diametro del motivo circolare 17,5 (foto 9). Il marmo è bianco con leggere venature grigie e probabilmente è locale. Un listello piatto, largo 9 cm, creava il campo decorato, di cui resta solo uno spazio di risulta occupato da piccoli cerchi legati fra loro e chiuso da una fettuccia. Il disegno centrale prevedeva una losanga, di cui resta sono una sezione. Data: X-XI secolo.

Frammento di trabeazione recante un'iscrizione fortemente abrasa (foto 10). La lunghezza misura 51 cm e l'altezza 20; la croce iniziale è altra 6 cm, mentre le lettere raggiungono 4,5 cm. La pessima conservazione di quanto si conserva permette di leggere: + Θ̣ΕΟΣ.ΔΙ̣

Il sigma è quadrato; la scrittura sembra di data alta, come doveva essere l'edificio cui la scritta apparteneva.

Due frammenti decorati di due diverse trabeazioni (foto 11, 12)[35]. Ambedue i frammenti ci sono arrivati senza i listelli modanati che limitavano i bordi. Il frammento più lungo presenta una specchiatura di motivi floreali legati ai ceppi da una fettuccia; questa si snoda con andamento sinuoso fra

[32] Si veda un caso simile, trattato in dettaglio, a proposito della Devlethan Camii a Yalvaç (Antiochia di Pisidia): Cf Ruggieri-Turillo, *La scultura bizantina ad Antiochia di Pisidia*, 52 e foto 31° (simile il caso ad Akşehir per la *tube* di Nasreddin Hoca).

[33] A. e T. Akarca, *Milas* 96-9 (le moschee sono state restaurate anche di recente). Mi preme ricordare, pur se non lo tratto in questa sede, il sito di Peçin Kalesi (Beçin), a ca. 5 km a sud-ovest di Milas (di esso si presentarono solo un pluteo medievale riutilizzato nella pavimentazione e due grandi blocchi scalari di ambone di VI sec.: Ruggieri, *La Caria bizantina*, 236-7). Da anni giacciono, credo inediti, vari reperti scultorei bizantini d'epoca medievale raccolti in un ambiente della Ahmed Gazi Medresi (sarebbe interessante saperne da dove essi provengono!). All'interno della cittadella fortificata, sui gradini del possibile podio di un tempio (Zeus Carios?), vi sono molti blocchi antichi segnati con croci e varie brevi iscrizioni graffite, quasi del tutto abrase. Di una (foto 8) leggo due brevi linee ...] ΛΟ(?) ὑπερ τΗ //ς β(οι) θείας.

[34] In questo caso, come per la Belen Camii, le mie informazioni sono naturalmente molto ridotte a causa dell'altezza e dell'affissione dei manufatti sui muri. Tralascio in questa sede la Firuz Bey Camii.

[35] La posizione troppo alta impedisce di conoscere il materiale. I due frammenti sono stati presentati nella comparzione con un altro elemento simile ad Antiochia di Pisidia: Ruggieri-Turillo, *La scultura bizantina ad Antiochia di Pisidia*, 149-151, foto 106a e 106b. Da quanto ho potuto constatare, l'elemento più piccolo sembra calcareo, mentre quello lungo è marmoreo.

una larga foglia a sette petali ed un ceppo di tre foglie lanceolate che si sviluppano soprattutto in altezza. Nel frammento lungo la treccia forma sotto ciascun motivo floreale una base annodata da cui partono i ceppi vegetali sui quali si innestano le foglie. Nel manufatto più piccolo, l'andamento della treccia di base si muove come nel precedente, ma la sua esecuzione è meno ricercata, più schematica, alternandosi con riccioli alla base del solo motivo lanceolato. Sia nel primo, come nel secondo manufatto, la plasticità del disegno è affidata all'intercalarsi delle diverse foglie flesse e dritte. Malgrado il compromesso stato di conservazione e la perdita completa dei margini — difficile immaginare se il campo decorato presentasse altri motivi — i due frammenti denotano un gusto che richiama disegni antichi[36]. Dovuto forse alla buona qualità del marmo, il frammento lungo offre una buona resa di profondatà nell'incisione; molto appiattita è invece questa caratteristica nel frammento calcareo. I frammenti sono stati accostati, nella comparazione, all'altro elemento di pieno V secolo presente in una chiesa ad Antiochia di Pisidia; la comparazione cronologica mi sembra più calzante per l'elemento lungo; dubbia, invece, per l'elemento calcareo che, da parte sua, sembra mostrare una mano medievale.

Framento di pilastrino (foto 13). Sempre incassato nel muro della Ulu Camii, questo frammento marmoreo appartiene certamente ad un pilastrino, forse di una recinzione presbiterale. I due listelli piatti dei bordi si sono conservati racchiudendo il motivo decorativo che si affida ad una coppia di nastro piatto avvolto nel creare una sempliche *guilloche*. Il motivo è molto comune nella plastica medievale di X-XII secolo, ed altri esempi si riscontrano nello stesso museo cittadino. Di frammenti di pilastrini ne abbiamo due: il primo (foto 14) presenta una fettuccia a tre capi che intrecciandosi crea la *guilloche*; il secondo (foto 15) si affida ancora ad una fettuccia a tre capi per stagliare lo stesso motivo che, comunque, si accoppia ad una altro lavorato a losanghe a due capi. Rispetto alla coppia presente nel museo, il nostro sembra più "piatto", con fettuccia schiacciata e senza una tangibile profondità di incisione.

Sul pianoro sommitale dell'antica collina di Mylasa s'alza la Belen Camii che, sia in facciata (foto 16), come sui muri laterali mostra un patchwork di notevole interesse. Fra i numerosi grandi frammenti di transenne (o pseudo-transenne?), alcune probabilmente appartengono ad una data cristiana. Di una (foto 17) la decorazione a grata conserva solamente una modanatura piatta su un lato, mentre la frattura ha distrutto gli altri

[36] Il motivo del registro centrale sull'architrave della porta centrale della Theotokos ad Efeso sviluppa in modo magistrale l'alternarsi del disegno a sette foglie. Il classico motivo efesino presenta non una fettuccia nel legare l'elegante ritmo del ceppo floreale, ma un elaborato ramo di minute foglie.

bordi. Le losanghe sono regolari e richiamano una pseudo-transenna da me rinvenuta anni addietro nel promontorio più a sud della Caria, in un emporio bizantino chiamato oggi Gerbekse (foto 18). Il manufatto giaceva solo fra le estese rovine di quella che denominai "la terza chiesa"[37]. Vari altri frammenti, piccoli e grandi (foto 19-20), sempre di possibili pseudo-transenne, sono infissi sulla facciata principale della moschea[38]. La grata si affida anche questa volta a diagonali incrociate che creano losanghe schiacciate. Nel sito del tempio del dio cario Sinuri, presso Milas, rinvenni anni addietro frammenti di una lastra con una grata simile che conservava uno spessore di 10 cm[39].

Altre due testimonianze marmoree di plastica medievale sono presenti sul muro centrale e su quello laterale della moschea. Il primo (foto 21) è un frammento di epistilio, la cui lontananza dal suolo lascia vedere solo due registri circolari decorati con quattro foglie lobate e motivi geometrici. I due campi circolari sono creati da una fettuccia che lega i campi con un nodo semplice. Un esempio molto calzante ci è dato da un frammento simile, inedito, presente sul sito della vicina Stratonikeia (foto 22): le foglie lobate sono a sbalzo (primo motivo a sinistra) e la figura pseudo-ottagonale (a destra) campisce foglie lanceolate. Il nostro frammento appartiene certamente ad un epistilio di *templon* di X-XI secolo. Il secondo frammento (foto 23) versa anch'esso in pessime condizioni; esso appartiene ad una lastra medievale con registro centrale a losanga e caulicoli con foglie di loto. La losanga è chiusa da due listelli lisci e presenta lungo i bordi piccole foglie stilizzate che, a loro volta, campivano un motivo centrale ora perso. Anche questo esempio rientra nel comune novero dei plutei medievali di XI secolo.

4 – Nei pressi dell'antica città caria di Alabanda, al centro del villaggio di Kahraman Koy, come abbellimento dei cortili antistanti le caffetterie centrali, sono stati utilizzati due pilastrini ottagonali (foto 24-25)[40].

[37] V. Ruggieri, "Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi", *OCP* 55 (1989) 369-370.

[38] Le grandi specchiature geometriche (marmoree?) che si vedono in facciata non sono purtroppo analizzabili a causa della quasi totale cancellazione dei motivi decorati.

[39] Descritta da A. Acconci, in Ruggieri, *La Caria bizantina* 96, foto II/62. Si è fortunati perché negli scavi fatti da P. Devambez, (*Le sanctuaire de Sinuri près Mylasa. 2e partie. Architecture et céramique,* avec la coll. de È. Hespels, Paris 1959) la planche XI/2 riporta un manufatto perfettamente simile ai nostri. Al santuario, tuttavia, la lastra, benché fratturata, conservava uno spessore certamente superiore al frammento da me trovato. Devambez, stranamente, non accenna alla lastra nel suo breve commentario sull'eredità cristiana del sito.

[40] Sul sito di Alabanda ho notato solo un capitello di finestra. Ancora non studiate, credo, restano gli edifici e le mura della città.

I manufatti sono quasi identici e ciascuno presenta due facce decorate[41], mentre le altre due sono solo rozzamente sbozzate. Le fratture hanno interessato il fusto delle colonnine con la perdita del plinto, tale che per ambedue non possediamo l'altezza originale. Le dimensioni sono le seguenti: di uno l'altezza complessiva raggiunge 44 cm, il campo decorato del capitellino (fra cui la croce) è alto 14, il listello 6 e l'abaco 3 cm alto e 18 lungo; dell'altro varia solo l'altezza che si è tenuta fino a 81 cm. Il marmo è bianco a grana media e leggere abrasioni hanno interessato l'abaco di ambedue i capitellini. Le facce decorate mostrano una croce con bracci espansi terminanti con pomelli ed una stella con petali lanceolati e geometri. Le decorazione sono disegnate con una fettuccia doppia, poi annodato sullo spigolo. I piccoli campi di risulta sono riempiti, in uno, da minute foglie d'edera, mentre per l'altro una sola foglia riempie il campo inferiore dello spigolo basso. Per ambedue il collarino presenta la stessa, semplice decorazione costituita da una serie continua di onde angolate. Questo tipo di decorazione per il collarino si rinviene perfettamente simile in un pilastrino di Mileto (foto 26) che, da parte sua, presenta altre decorazioni sulle facce del capitellino[42]. L'incisione sui nostri due capitellini raggiunge la profondità di 1 cm e l'attuale stato dei manufatti impedisce un corretto effetto chiaroscurale del disegno. I pilastrini ottagonali non sono in genere elementi scultorei molto comuni nella plastica bizantina medievale — periodo di appartenenza dei nostri — usati, com'erano, spesso nel registro basso delle recinzioni. Nessuna informazione ci è stata fornita dai locali circa la loro provenienza.

5 – Disegni graffiti.

Un discorso a parte, infine e per alcuni versi tanto interessante quanto problematico — riguarda i moltissimi graffiti e disegni graffiti ospitati dai gradini dei teatri[43], o da solitarie colonne, piedistalli o lastre antiche. Molti

[41] Questa caratteristica potrebbe indicare che i due elementi vengono dalla stessa bottega ed erano posti alle estremità di una apparato, forse di recinzione (*templon*?).

[42] Di ben altra fattura — e credo anche data — è l'esemplare nel cortile del museo archeologico di Muğla (foto 27). Oltre ai tre esemplari di Antiochia di Pisidia (Ruggieri-Turillo, *La scultura bizantina ad Antiochia di Pisidia*, 89-93 con ulteriori referenze), per motivi di completezza diamo anche l'esemplare medievale di Philadelphia (foto 28), e il plinto ottagonale di Perge (foto 29), elementi a mia conoscenza finora inediti.

[43] In tutti i teatri della Caria da me analizzati, i graffiti cristiani (accompagnati sempre da croci) si trovavano sempre nei gradini alti della cavea: è questo un fenomeno sociale degno d'essere analizzato. A mò di esempio offro due foto (30-31) di un antro appartenuto a qualche piccolo gruppo monastico eremitico che s'era posto accanto agli ultimi gradini del teatro di Hyllarima. Si tratta di un'aula terminante ad est con un'absidiola, affiancata da una coppia di ambienti a schema irregolare, totalmente scavati nel terreno tufaceo della collina. Questa

rappresentano semplici, rozze croci in svariate fogge, nomi isolati incisi a stento sulla roccia, acclamazioni (νικᾷ, etc.), visi o figure persone schizzate molto poveramente[44]. Fra i tanti raccolti, vi sono alcuni che meglio d'altri esprimono forme espressive proprie della cultura locale, disegni accompagnati da parole il cui originale significato necessita d'altri strumenti per essere dipanato. Quanto vorrei presentare in questa sede, dando cosi materiale a studiosi di simili fenomeni grafici, è un singolo disegno graffito su una lastra del podio del tempio di Apollo a Didyma, Una piccola croce sovrasta il disegno (foto 32). Sotto segue:

...] Π.ΙΑΠΗ̣
δεμονιζόμενος

La persona posseduta, il cui nome mi resta incerto[45], indossa una tunica, s'è cinto il collo con una forma di collare (?), sostiene con il braccio sinistro uno scudo e con la destra impugna una lancia; un alato, librato in volo, gli sta di fronte. Riconosco che i soggetti della scena mi sono sconosciuti; probabilmente il personaggio (o la sua rappresentazione) era ben noto al tempo, come comprensibile doveva essere il significato della lotta con l'uccello.

Qualcosa di simile, ma d'altro contenuto, viene da un altro disegno graffito rinvenuto sul fusto di una colonna a Perge, in Panfilia, abbandonata lungo la strada colonnata (foto 33). Il disegno schizza una colonna tortile posta su una base (attica?), a sua volta sorretta da un piedistallo a tre gradini; la colonna è sormontata da un capitello sovrastato da una croce. Accanto alla colonna, sulla destra, si nota una figura che corre verso la colonna impugnando forse una torcia accesa a forma di cono. Se non vado errato, la figura è alata, chiomata, con una cinta ai reni. Sulla testa di questa figura si legge:

Ι̣(ησοῦς) Χ(ριστός) ὑπὲρ ὑγίας

"petite chapelle" aveva tracce di affresco e di un *chrismon* e venne notata da E. Varinlioğlu et P. Debord, "Hyllarima 2002", 21 *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 1, Ankara 2003, 70.

44 Esempi di questo genere in Caria sono rinvenibili in Ch. Roueché, *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Lare Roman Periods*, London 1993, n8.b.1, n. 11 e Pl. V-VI. Della Stessa mi è stato inaccessibile il saggio: *Late Roman and Byzantine Game Boards at Aphrodisias*. Quanto v'è di particolare, tuttavia, è che qualche tipologia schizzata da Roueché (*ib.* 249-250), a proposito dei disegni sui pavimenti in molti casi da me rinvenuti, accompagnati da croci. Sui gradini del tempio di Apollo, a Didyma, si ha un "circle with six spokes" con una croce sovrastante il disegno ed un piccolo cerchio al centro; ancora, ad un "circle with eight spokes" si ha la stessa tipologia con un piccolo cerchio al centro e otto crocette in ciascun spartito del disegno.

45 A causa della scheggiatura avutasi sulla lastra antica, la lettura è incerta. Forse anche: ...]π(ρ?)ιαπη ο π[.]ιαπια.

(La X è sovrastata da una piccola barra orizzontale; ὑγίειας).

È da pensare in questo caso ad una invocazione rivolta a Gesù Cristo? Qualora fosse, gli elementi impiegati richiamano un certo gusto (tipo di colonna celebrativa, la torcia, la figura chiomata) che echeggia forme antiche. In un caso, archeologicamente più contestualizzato, ebbi modo di leggere scritte e immagini graffite[46], ed il processo culturale avutosi a Lagina e Stratonikeia ben si lasciava intuire dai graffiti effettuati dai locali. I nostri due casi sono troppo isolati per tentare una lettura soddisfacente ed aderente al loro diverso contesto[47].

Lasciando sostanzialmente intatto il deposito scultoreo e i graffiti conservati nel museo di Milas nella speranza che esso possa a breve termine esser pubblicato, ho intenzionalmente considerato quelle *disjecta membra* difficilmente rinvenibili nel territorio urbano e vicino. I manufatti presentati hanno testimoniato quanto s'è perso, soprattutto d'epoca medievale, del patrimonio bizantino dell'antica città. Ad oggi, a mia conoscenza, nessuna chiesa o cappella antica o medievale s'è conservata in città, pur sapendo che un secolo fa molti edifici religiosi antichi restavano ancora in piedi o versavano, rovinati, in uno stato di possibile lettura. Dalla quantità e qualità del materiale presentato (e di quello lasciato nel museo) si può con assoluta certezza ritenere che la città di Mylasa, passata l'orda straniera dei secoli bui altomedievali, ritornò ad essere ancora un considerevole centro, pur se provinciale, di civiltà bizantina.

Pontificio Istituto Orientale — Vincenzo Ruggieri

46 In "Annotazioni in margine alla trasformazione del tempio in chiesa in ambito rurale: il caso di Lagina in Caria", *Bizantinistica* 9 (2007) 73-99.

47 Credo che il caso di Didyma sia da leggersi cronologicamente dopo il totale abbandono della sacralità del tempio (al tempo della costruzione ecclesiastica giustinianea?). La parete che da accesso da est verso l'*adyton* conserva due iscrizioni cristiane ad un'altezza che richiede l'abbandono dell'edifico templare. A causa delle forme delle lettere, riterrei che anche il graffito di Perge possa rientrare nel VI sec.


Foto 1

Foto 2




Foto 3

Foto 4



Foto 5





Foto 6



Foto 7

Foto 8





Foto 9



Foto 10



Foto 11



Foto 12



Foto 13



Foto 14



Foto 15

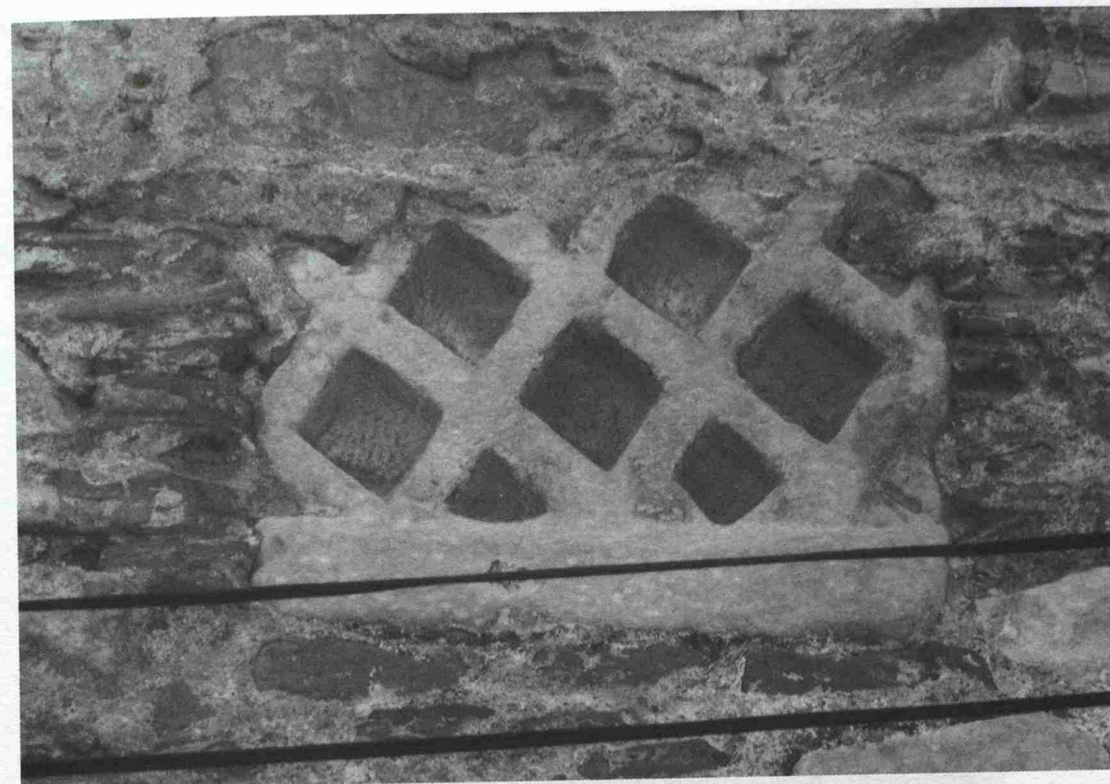


Foto 17

Foto 16



Foto 18



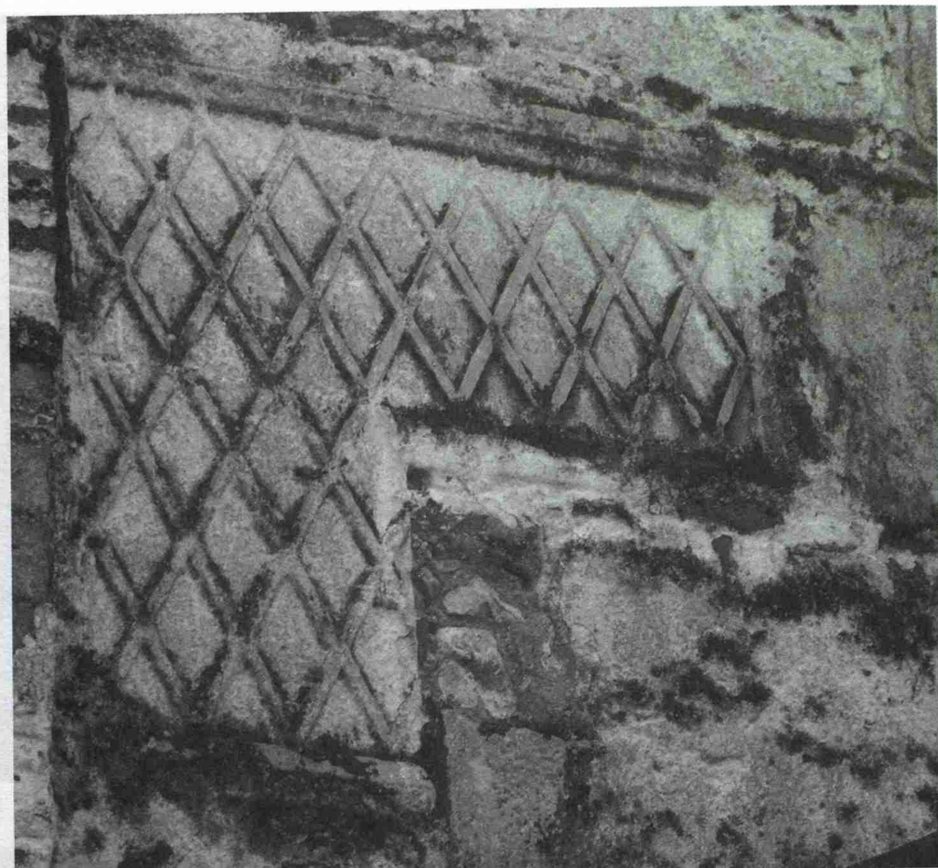

Foto 19


Foto 20


Foto 21


Foto 22


Foto 23


Foto 24


Foto 25


Foto 28


Foto 29

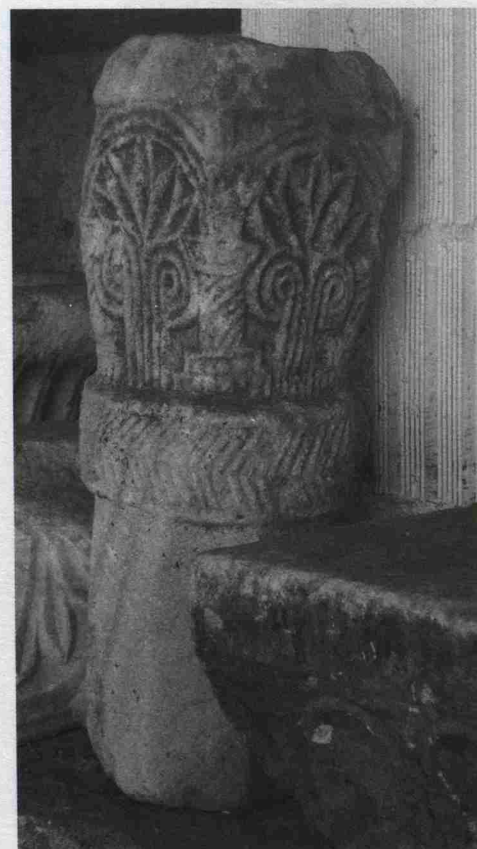

Foto 26


Foto 27

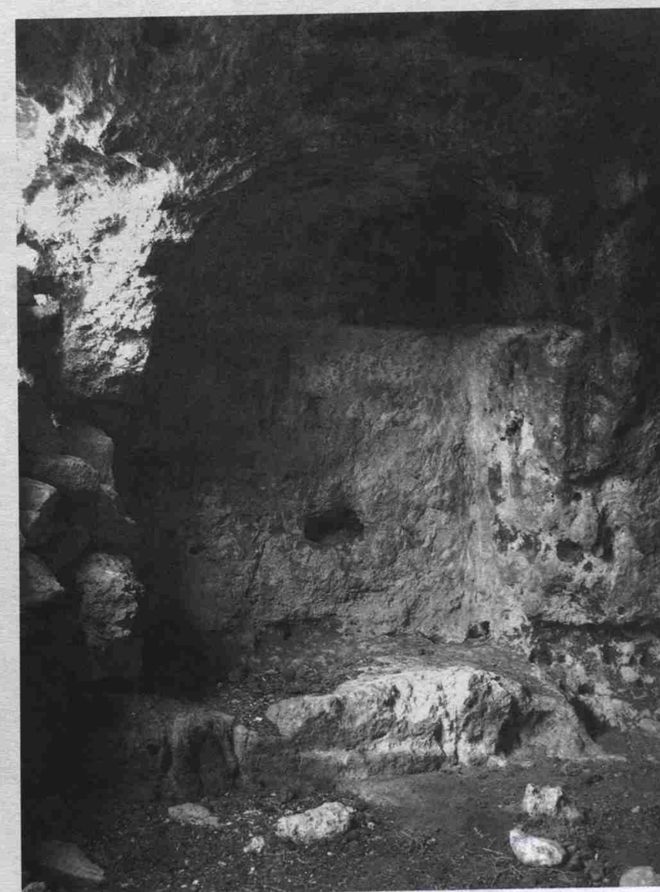

Foto 30



Foto 31



Foto 32



Foto 33

RECENSIONES

ALEXOPOULOS, Stefanos, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite. A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components* [Liturgia condenda 21], Peeters, Leuven – Paris – Walpole, Ma 2009, p. XVI + 355.

Ce beau livre, fruit d'un doctorat à l'Université de Notre Dame aux États-Unis, se propose d'illustrer pour la première fois de manière systématique l'histoire de la Liturgie byzantine des Présanctifiés et de son texte. Après avoir passé en revue les études consacrées à ce sujet depuis Leone Allacci jusqu'aux publications les plus récentes, à partir de l'article innovateur de Sebastià Janeras — *La partie vespérale de la Liturgie byzantine des Présanctifiés*, dans *Orientalia christiana periodica*, 30 (1964), p. 193-222 — (et du même auteur: *Le vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices*, Rome 1988 [Studia Anselmiana, 99 — Analecta liturgica, 12]), qui a eu le grand mérite de relancer un débat qui sommeillait quelque peu depuis l'article de Ziadé paru en 1936 dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, 13, c. 77-111, S. A. affronte le difficile problème de l'origine des Présanctifiés (p. 7-40), dont la première attestation remonte à la Chronique pascale (615/16) en recueillant d'abord tous les témoignages d'époque patristique, aussi bien occidentaux qu'orientaux, relatifs à la réserve eucharistique à domicile, destinée à satisfaire le besoin de communion des fidèles qui, pour une raison ou l'autre ne pouvaient assister à la célébration de l'Eucharistie. À l'usage de ceux qui n'auraient pas le temps de tout lire en détail, ces témoignages, au nombre de trente, sont résumés dans un ingénieux tableau (p. 29-30), où sont signalées les circonstances qui les caractérisent (contexte positif ou négatif, communion de laïques, de moines ou du clergé, etc.). L'A. se contente en général de citer les sources et de les commenter, sans alourdir son texte par trop de bibliographie, mais il aurait peut-être pu citer quand même, dans le cas de Tertullien, de Cyprien ou des moines du désert, les ouvrages classiques d'E. Dekkers, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*, Bruxelles – Amsterdam 1947 (Catholica, VI-2), V. Saxer, *Vie liturgique et vie quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Cité du Vatican 1969 (Studi di antichità cristiana, 29), et A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, Rome 1968 (Studia Anselmiana, 57). Ses conclusions (p. 39-40), très articulées et nuancées, tiennent compte, entre autres choses des trois régions où la Liturgie des Présanctifiés a vu le jour et s'est développée de manière autonome: Constantinople, Asie mineure, Syrie (à l'exception d'Antioche). Parmi les diverses causes qui ont entraîné la création de la cérémonie, l'A. retient en particulier la volonté de l'Église de mettre un terme aux abus de la conservation du pain eucharistique, principalement chez les laïques.

Un second chapitre («Presanctified in Context», p. 41-94) examine les plus anciens témoignages sur les Présanctifiés (Chronique pascale, 615/616; Miracles de la sainte Vierge Marie à Choziba, Palestine, après 630, et récit de Jean Moschos sur le même épisode, vers 600; concile in Trullo, 692; Euchologe Barberini, fin du VIIIe

siècle), le problème de l'auteur présumé, le titre de la Liturgie dans la tradition manuscrite, ainsi que la fréquence de sa célébration. Que les Miracles de Choziba parlent explicitement de la Liturgie des Présanctifiés, alors que le Pré spirituel ignore ce détail, ne permet pas, à notre avis, de conclure, comme le fait l'A., que les Présanctifiés de type hagiopolite ont été introduits dans ce monastère et sans doute aussi dans les autres monastères de Palestine entre 600 et 630; dans les deux récits, qui recourent probablement à la même tradition orale, l'accent est mis sur le miracle de la consécration des dons et non sur le genre de Liturgie au cours de laquelle il s'est produit, considéré somme toute comme accessoire.

Dans les mss. les plus anciens, la Liturgie des Présanctifiés ne porte aucun titre; elle est attribuée plus tard surtout à Germain de Constantinople, à partir du XI[e]/XII[e] siècle (à la liste fournie par l'auteur, on peut ajouter le *Melphictensis* 8, du XIV[e] siècle, où le nom de Germain apparaît dans un colophon métrique), et à Grégoire le Grand à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance; sur les origines de cette dernière attribution, on lira avec intérêt l'hypothèse extrêmement suggestive et bien étayée de S. A. (p. 53-55). L'examen des jours où l'on pouvait célébrer la Liturgie des Présanctifiés est extrêmement détaillé, l'A. ayant toujours soin de bien distinguer les différentes traditions, constantinopolitaine, sabaïtique et studite. Les conclusions de ce long chapitre (p. 93-94) sont claires et particulièrement utiles pour le lecteur pressé.

Après avoir donné un aperçu rapide mais substantiel de la célébration des Présanctifiés dans les rites orientaux (syrien occidental et oriental, maronite, hiérosolymitain, géorgien, copte et éthiopien, arménien) et dans le rite romain (p. 95-127), S. A. aborde les problèmes que pose le rituel byzantin de la cérémonie, son texte, sa genèse et son évolution, en commençant par l'étude de la partie vespérale (p. 129-221), suivie de l'examen des rites de communion (p. 223-295).

Il n'est évidemment pas question de résumer ces deux chapitres en détail. Dans un tableau synoptique, l'A. résume les quatre grands groupes de vêpres de la liturgie byzantine: Saint-Sabas, tradition cathédrale, synthèse studite, nouvelle synthèse de Saint-Sabas. Il analyse ensuite minutieusement, point par point, les différents éléments dont les vêpres sont constituées (enarxis, psaume 103, grande synaptè, antiphones et prières, etc.) (p. 129-152). À propos de la prière d'entrée Τὴν εἴσοδον ἡμῶν, Χριστέ (p. 152), signalons qu'aux deux mss. et à l'édition de Trempelas cités par l'A, on peut ajouter celle d'A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskih rukopisej hranjaščihsja v bibliotekah pravoslavnago Vostoka*. II. Εὐχολόγια, Kiev 1901, p. 486 (avec variantes).

Les rites de prothèse sont également l'objet d'analyses attentives, accompagnées de multiples références aux mss. et aux usages actuels (p. 153-164). Une remarque concernant la deuxième prière de prothèse recensée par l'A. et attestée par le *Crypt*. Γ.β. III, inc. Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐξαπόστειλόν ἡμῖν δύναμιν ἐξ ὕψους καὶ ἐνίσχυσον ἡμᾶς κτλ. (p. 160), dont il est peut-être un peu rapide d'affirmer qu'elle est semblable à la prière habituelle (Δέσποτα ..., ὁ ὑποδείξας ἡμῖν), «but simpler»; il s'agit plutôt, pensons-nous, d'un amalgame entre cette dernière et la prière de préparation à la Liturgie Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ἐξαπόστειλόν μοι δύναμιν ἐξ ὕψους ἁγίου

σου καὶ ἐνίσχυσόν με (éditée à plusieurs reprises, entre autres par F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western being the texts original or translated of the principal Liturgies of the Church*. I. *Eastern Liturgies*, Oxford 1896, p. 542, d'après le *Bodl. Auct*. E.5.3). Certaines sections attirent particulièrement l'attention du lecteur, comme l'analyse très fouillée de la place tenue par le Ps 140,2 (Κατευθυνθήτω) à Constantinople (p. 183-193), dans laquelle l'A. montre de manière définitive, me semble-t-il, qu'il y jouait le rôle d'un prokeimenon. Des conclusions extrêmement détaillées, accompagnées de schémas, terminent l'étude de la partie vespérale (p. 217-221).

Les rites de communion sont analysés avec la même acribie et le même esprit critique: grande entrée, rites préparatoires à la communion, post-communion, action de grâces, rites de renvoi (p. 223-295). Il est intéressant de relever, avec S. A., que le texte intégral de l'hymne Νῦν αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν, introduit par le patriarche Serge en 615 ou 616, n'est conservé que dans des euchologes italo-grecs: Crypt. Γ.β. XX, Barber. gr. 329 et 431, Bodl. Auct. E.5.13 (p. 226, note 9; il aurait pu citer aussi l'Ottob. gr. 344, euchologe de la cathédrale d'Otrante, an. 1777). Les rubriques relatives à la grande entrée sont rares dans les mss; on notera à ce propos que les rubriques anciennes les plus détaillées sont transmises par des euchologes salentins, tels que le Crypt. Γ.β. XX, l'Ambros. E 26 sup. ou le Vat. gr. 1324 (p. 228-230). L'A. analyse avec soin les différentes prières, en particulier la prière Ὁ τῶν ἀρρήτων καὶ ἀθεάτων μυστηρίων θεός, dont il souligne l'étroite dépendance à l'égard de la prière de proscomidie et de la prière avant la communion de la Liturgie de saint Basile (p. 243-245). Cette section se termine par l'étude des diverses prières de l'ambon et du skeuophylakion présentes dans les mss.

Les conclusions générales et les tableaux qui les accompagnent (p. 287-295), présentent un résumé extrêmement clair de l'ensemble, que le lecteur pressé consultera avec profit.

Le volume est complété par une série d'appendices. Le premier (p. 297-318) reproduit le texte de la Liturgie des Présanctifiés telle qu'elle est publiée dans la seconde édition du Ἱερατικόν, Athènes 1995 (éditions de l'Ἀποστολικὴ Διακονία). Le second (p. 319-323) résume les données relatives à l'utilisation du psautier cathédral et monastique à Constantinople et Jérusalem. Le troisième (p. 325-328) présente une série de textes inédits relatifs aux rites de prothèse. Sous le n° 1, S. A. édite la prothèse de deux mss salentins, celle du *Cryptensis* Γ.β. XX, f. 4[r], et celle du *Vat. gr*. 2324 (XIV[r] siècle), f. 18[r]; au lieu de ce dernier, il aurait peut-être mieux valu éditer le texte de l'*Ottob. gr*. 344 (cathédrale d'Otrante, an. 1177), que l'A. ne manque pas du reste de signaler et qui constitue certainement le modèle du *Vaticanus*. Il aurait été plus logique aussi de regrouper les divers témoins utilisés par régions géographiques: l'*Ambros*. E 20 sup. (sous le n° 2, après le *Bodl. Auct*. E.5.13 et le *Vat. gr*. 2005), le *Sinait. gr*. 966 (n° 6) et le *Barber. gr*. 443 (n° 7) proviennent aussi de la Terre d'Otrante. Dans le quatrième appendice (p. 329-334), on trouvera les tableaux des lectures de la tritoektè et des vêpres. Nous parlerons plus loin du cinquième appendice, qui renferme la table des mss.

Avant de passer à la seule critique quelque peu sérieuse que l'on puisse faire de cet ouvrage, on se doit d'appécier l'honnêté intellectuelle de l'A., qui cite scru-

puleusement les auteurs mis à profit et ne manque jamais de remercier les personnes qui lui ont fourni des informations ponctuelles: pareille qualité n'est pas toujours l'apanage des historiens de la liturgie byzantine (cf., par exemple, A. J., *Une seconde édition «revue» de l'Euchologe Barberini*, dans *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 66, 1999, p. 175-181). S'il est superflu de souligner que S. A. maîtrise parfaitement les documents liturgiques byzantins, on appréciera en outre son excellente connaissance des sources liturgiques latines et romaines.

Il est dommage que l'A. n'ait pas jugé utile d'adjoindre à un volume aussi riche un index comprenant au moins les auteurs anciens, les termes techniques, les manuscrits cités. Cette regrettable lacune risque de décourager nombre d'éventuels utilisateurs à la recherche de telle ou telle information précise. L'appendice 5 («Manuscript Table», p. 335-339) y supplée en quelque sorte puisqu'il donne en ordre chronologique la liste des mss. utilisés dans l'ouvrage, mais il n'indique pas les pages où ils sont cités. Il y aurait quelques précisions à fournir sur certains de ces mss. À propos du *Vat. gr.* 1970, par exemple, il n'est pas tout à fait exact de dire simplement «S. Italy from Palest. original»; comme il a été démontré, il s'agit d'un recueil de pièces liturgiques rares, qui sont loin de provenir toutes de Palestine (A. J., *L'euchologe de Sainte-Marie du Patir et ses sources*, dans *Convegno internazionale di studi su s. Nilo di Rossano [28 settembre – 1° ottobre 1986]*, Rossano – Grottaferrata, 1989, p. 75-118). Dans ces brèves mentions sur l'origine des mss., l'A. parle tantôt de «S. Italy», tantôt de «Calabria», alors qu'ils sont pratiquement tous calabrais — même si l'un ou l'autre, le *Crypt.* Γ.β. X, par exemple, pourrait être lucanien — et qu'il aurait fallu plutôt distinguer entre Calabre septentrionale et méridionale. D'autres sont dépourvus de toute indication de provenance, comme les *Barber. gr.* 345, 393, 431, les *Vat. gr.* 1875, 2007, 2032, 2052 (Calabre), le *Barber. gr.* 443 (Terre d'Otrante), le *Vat. gr.* 2005 (Lucanie, Saint-Élie de Carbone: cf. A. J., *Une date précise pour l'euchologe de Carbone: 1194-1195*, dans *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 63 [1995], p. 97-114).

Signalons enfin quelques coquilles relevées dans les citations ou les éditions de textes grecs. Certaines paraissent occasionnelles et dues à des transformations de polices, comme la présence d'accents graves au lieu d'accents aigus ou vice-versa: par exemple, Ἑλλὰδος pour Ἑλλάδος (p. XIII), κὼδικας pour κώδικας (*ibid.*); ναόν pour ναὸν (p. 67, note 94); ἐχθρόν καὶ pour ἐχθρὸν καὶ (p. 137, n° 7); φθἀσει pour φθάσει (p. 172); εἰσὲρχεται pour εἰσέρχεται (p. 173), μὲτωπον > μέτωπον (p. 214), πολλὴν σου > πολλήν σου (p. 243), τῷ πατρί καὶ > τῷ πατρὶ καὶ (p. 264); καθ' ἅς τελείας > καθ' ἃς τελείας (p. 245, note 58). D'autres relèvent peut-être de la distraction: au lieu de τῆν, lire τῆς (p. XIII); πρισβυτέρου > πρεσβυτέρου (p. 28, note 78); ὑμνωδίας > ὑμνωδίαν (*ibid.*); ἀγαθοσύνη > ἀγαθωσύνη (p. 143, n° 6); ἀσιγίτοις > ἀσιγήτοις (p. 143, n° 7); ἐν τῷ ἁγίῳ σοῦ > ἐν τῷ ἁγίῳ σου (p. 151); ἐν πυξίῳ ἀφοσμένῳ > ἐν πυξίῳ ἀφωρισμένῳ (p. 154, note 63); φυλλάττονται > φυλάττονται (p. 155, note 35); ἀφιερομένων pour ἀφιερωμένων (p. 156, note 64); προθέσῃ, lire προθέσει (p. 161); τῦπον > τύπον (p. 174); ὀψέ pour ὀψέ (p. 184, note 171); εἰρηκας > εἴρηκας (p. 185, note 172); Εὔξασθαι > Εὔξασθε (p. 203); λύτρωσε > λύτρωσαι (p. 205); χαρησάμενος > χαρισάμενος (p. 233); dans la prière de l'élévation Ἀγαθὲ καὶ φιλάνθρωπε (p. 249, n° 3), au lieu de ὁ διὰ ... καταξίωσον παραστῆναι, il faut sans doute lire ὁ διὰ ... καταξιώσας παραστῆναι; σημείον > σημεῖον (*ibid.*); ἐν καθαρῷ συνειδότῃ > ... συνειδότι (*ibid.*); au lieu de Ἕνωσις ἁγίου, lire Ἕνωσις πνεύματος ἁγίου (p. 257, Ottob. gr. 344). Quelques fautes aussi dans les mots français: currect > correct (p. 197); letter > lettre (p. 342); a Décentius > à Décentius (*ibid.*); fonts > fonds (p. 346); eveque > évêque (*ibid.*); Vésperal > Vespérale (*ibid.*).

Mises à part ces fautes vénielles, par ailleurs bien compréhensibles dans un ouvrage aussi riche, on ne peut que porter un jugement extrêmement positif sur l'excellent travail réalisé par S. A.: un livre bien charpenté, rédigé dans un style sobre et essentiel, qui vient à point combler une lacune importante dans l'histoire de la liturgie byzantine et qui servira à coup sûr d'ouvrage de référence dans les décennies à venir.

A. Jacob

Dall'Oglio, Paolo, *Amoureux de l'Islam, croyant en Jésus*, P. Dall'Oglio avec la collaboration d'Églantine Gabaix-Hialé, Préface de Règis Debray, Les Éditions de l'Atelier / Éditions Ouvrières, Paris 2009, pp. 190.

Questo libro, dal titolo singolare, ha per protagonista il gesuita italiano Paolo Dall'Oglio, proclamato doctor honoris causa dall'università di Lovanio. Due autori si avvicendano a presentarlo. Il giornalista Régis Debray, con la sua breve *Préface*. Églantine Gabaix-Hiale con l'*Introduction*. Gli otto capitoli sono dettati con partecipazione dallo stesso Paolo dall'Oglio, suddivisi e inquadrati cronologicamente sullo sfondo dell'antico monastero siriano del secolo XI, Deir Mar Musa, Mosè l'Etiope, oggi restaurato e abitato da monaci. Attraverso 180 pagine appare l'opera del padre Dall'Oglio che già da novizio aveva chiesto ai superiori di studiare l'arabo e altre lingue semitiche. Incoraggiato dall'obbedienza ha raggiunto un'eccezionale padronanza linguistica, in grado di tradurre simultaneamente dall'arabo in varie lingue europee e viceversa da quelle all'arabo. A questo risultato è giunto frequentando sceikki, sia sunniti che sciiti, i quali ammirano la sua competenza in teologia islamica. Nel libro il gesuita racconta un incontro sull'autobus ad Aleppo. Un adulto barbuto prende a interrogarlo in maniera aggressiva, come sia possibile per chi conosce l'arabo, credere nel figlio di Dio. Padre Paolo, senza scomporsi, propone all'interlocuore uno scambio delle parti. "Immagina di essere tu un cristiano e che io ti interroghi sulla tua religione. Cominciamo con il mistero dell'incarnazione. Passiamo all'impossibilità, secondo il Corano, che Gesù muoia sulla croce". Paolo Dall'Oglio chiede come mai la crocefissione sarebbe da escludersi per il profeta figlio di Maria, se la morte, nello scontro con l'Anticristo, è segno di vittoria, di risurrezione e di speranza? "Come dimostri che cristiani ed ebrei falsifichino con il tahrif, le loro sacre Scritture?". A questo punto un signore si intromette nella disputa. "Basta! chiediamogli scusa. Non è il modo di trattare in questa maniera il nostro e i loro Libri sacri. Non è così che il Profeta ci insegna a parlare di religione". Paolo Dall'Oglio a sua volta chiede perdono agli astanti e si ripromette di non fare più polemica. Alla fine del libro c'è una scelta di norme dal Tipico o

Regolamento del Monastero di Mar Musa. Vi è raccomandata caldamente la vita contemplativa, secondo la tradizione siriaca. Si ricordano esplicitamte i principi monastici di unire la preghiera al lavoro e di praticare l'ospitalità di Abramo. È sottolineata l'apertura al dialogo interreligioso rinviando alla regola seconda, di tendere alla perfezione attraverso l'osservanza del *Tipico*. La regola 4, ricorda l'unicità della famiglia umana. La regola 13 parla di consacrazione a Dio attraverso i voti religiosi. La regola 14, esige che la liturgia nel monastero sia di rito orientale. La regola 24 vuole si formi un certo numero di amici laici del monastero. La regola 34 chiede che le assemblee generali siano almeno annuali. La 35 raccomanda federazioni monastiche in nome di al-Khalil, Abramo, amico di Dio. La regola 51 legifera sulla consacrazione definitiva del monaco. La 64 tratta della croce, icona del monaco, da non ostentare tuttavia in ambiente islamico. La regola 86 addita il martirio, quale sintesi della vita monastica. La 87 prevede la sepoltura del monaco nel camposanto del monastero.

V. Poggi, S.J.

Greppi, Caterina, *L'origine del metodo psicofisico esicasta.* Analisi di un antico testo indiano: *l'Amṛtakuṇḍa* [Coll. L'isola, 15], Edizioni Il Leone Verde, Torino 2011, pp. 226.

This study presents a comprehensive examination of the Hesychast psychophysical religious phenomenon. Different religious traditions from various cultural contexts in different epochs and geographical regions are taken into account, including the Christian Hesychasm that appeared in early monasticism, then that which spread in the Sinai Peninsula. A third phase of Christian Hesychasm is associated with Simeon the New Theologian (949-1022), whose influence prevailed on the "Holy Mountain" of Athos in the second half of the twelfth century, and also with the monk Nicephorus, called "the Hesychast," who was the teacher of the Orthodox theologian Gregory Palamas (1296-1365).

But Hesychasm is not an exclusively Christian phenomenon. It had also been practiced in ancient Greece, and the Church Fathers identified different aspects of it in the classical Greek heritage. A later, fourth phase of Christian Hesychasm was promoted by Nicodemus the Hagiorite (1749-1809), from whom spread the *Philocalia,* originally created in Greek and later translated into Old Church Slavonic. The development and maturation of this phenomenon looks to the above-mentioned Simeon the New Theologian as an authoritative guide to prayer, and to Nicephorus the Hesychast as a perfect example of sobriety and custody of the heart.

The author treats the diffusion of the psycho-physical method via the *Philocalia*, the encyclopedic anthology of Hesychasm, and considers a possible methodology that could be applied across the borders of different religions — Hinduism, Buddhism, Christianity, and Islam.

Greppi, an experienced Islamist scholar, has already published a book about the Sufi woman-hero, the lover of God, *Rabi'ah — The Mystic* (Milan 2002 — see also review in OCP 2003, 230-232). In the present monograph she offers an excursus on the history of Islamic Sufism. Its first phase is concentrated on the love of God, the second phase is the moment of consolidation of Sufi ideas, and the third phase is the period of the development of confraternities. Sufism first appears in Mesopotamia, then spreads to Africa, Iran, Turkey, India, and plays an especially prominent role in Egypt through the Šaḏiliyyah confraternity. While on the topic of the confraternities, Greppi discusses some of the famous personalities of Sufism, like Ibn Ata Allah, a master of *ḏikr*, the remembrance of God, or Ibn 'Arabi, the poet and thinker. Every confraternity or *tariqa* is named after its founder or after its central message. In his *ḏikr*, 'Ala al-Dawla al-Simnani (d. 1309) incorporated breathing techniques of Hindu and Buddhist origins from influence of Yogi (masters).

After pointing out analogies between Hesychasm and Sufism, the author extends her attention to Hinduism, already thoroughly studied by Mircea Eliade. In the context of such comparisons, Greppi uses a text of Indian origin surviving in Arabic translation, which reads: "the *pippala* tree has branches facing downwards and roots facing upwards, as the blessed of the *baghavad-gita* sung, overcoming the *maya* or the cosmic illusion that hides the divine realities to our sight." The text is entitled *Amṛtakuṇḍa*, or the "Pool of Nectar," and Greppi finds similarities with the ascetic rules of Pseudo-Simeon on the examination of conscience: "safe-guarding yourself without failure will free you from all passion that might attract you to the world and your body". In the same way, the text of the monk Nicephorus quoted in the *Philocalia*, "Close the door, rise your mind above any vain and temporal subject" (p. 200), is similar to that written in *Amṛtakuṇḍa*: "Meditate within yourself, consider what you perceive, and choose the states of your soul whilst asleep and awake. Both will inspire you how to use these efficient tools" (p. 201).

The author's contribution of the first-ever translation of the Arabic version of the *Amṛtakuṇḍa* and her comparison of this text with the phenomena of Hesychasm, Sufism, Yoga, and Tantrism, are of a considerable interest and value, and show Greppi to be a most promising orientalist scholar.

V. Poggi, S.J.

Julian of Toledo, *Prognosticum futuri saeculi. Foreknowledge of the world to come*, translated, edited and introduced by Tommaso Stancati, OP; Foreword by His Eminence Cardinal Antonio Cañizares Llovera, Archbishop of Toledo, Primate of Spain [Ancient Christian Writers 63], The Newman Press, New York/Mahwah, NJ, 2010, pp. vii-xv; 1-608.

Fra i regni cosiddetti "Romano-barbarici", quello dei Visigoti di Spagna è forse il meno studiato dagli storici, probabilmente perché ebbe vita breve, o perché è sempre sembrato, comunque, periferico rispetto al grande movimento della storia europea, mentre altri regni hanno ottenuto maggiore attenzione, vuoi perché connessi al destino del Papato, come nel caso degli Ostrogoti o dei Longobardi, vuoi perché, come nel caso del regno merovingico, prelusero a duraturi sviluppi nell'evolversi dell'Occidente cristiano. Proprio per questo motivo, deve suscitare un ampio interesse sul piano storico il volume curato dallo Stancati, che, pubblicando

per la prima volta la traduzione inglese di un trattato composto nella Spagna visigotica da uno dei vescovi della capitale di quel regno, Toledo, nel VII secolo, la fa precedere da un ampio spaccato di quel mondo destinato, sì, a scomparire, ma non prima di aver regalato alla civiltà mediterranea una significativa fioritura.

Lo Stancati, professore di Escatologia all'*Angelicum*, ha voluto, con quest'opera, tradurre in una lingua moderna di larga diffusione, come l'Inglese, quello che è considerato il primo "trattato sistematico" di escatologia nella storia del pensiero cristiano, fornendo, oltre alla traduzione, anche una vasta illustrazione del contesto storico e culturale in cui il *Prognosticum* vide la luce, e, quindi, una "chiave di lettura" che, permettendo di collocare lo scritto di Giuliano di Toledo (642-690) nel suo ambiente d'origine, ne garantisse la piena comprensione. L'introduzione consta, dunque, di ben 269 pagine ed è seguita da un commentario teologico (pp. 270-362), nonché integrata dall'esauriente bibliografia in fine di volume; bibliografia esauriente non solo per quanto concerne Giuliano e la sua opera, ma anche riguardo al regno visigotico, alla sua storia, alla sua organizzazione, alla sua cultura.

Il primo capitolo dell'introduzione è, infatti, dedicato a "The Historical, Political, and Religious Environnement of Visigothic Spain" (pp. 3-32), ma anche il secondo, che illustra la vita e le opere dell'arcivescovo (pp. 33-164) ed il terzo, consacrato al *Prognosticum futuri saeculi* (pp. 165-269), contengono molte notizie sul contesto. In verità, sembra che l'autore della vasta introduzione abbia voluto evocare tutti i tratti importanti, la documentazione esistente, le questioni ed i problemi storici che concernono, non solo Giuliano e le sue opere, numerose ed accuratamente descritte una per una, ma anche il regno e la società visigotica, dei quali Giuliano, in quanto arcivescovo della capitale e primate, fu *magna pars*, e questo grazie, oltre che ad un'accurata esposizione che realizza una sintesi intelligente di quanto finora scritto sull'argomento, anche alle note, estese e documentatissime.

Se si pensa, poi, che al centro dell'interesse è quanto avveniva in un paese mediterraneo, in quel VII secolo che segnò, con l'inizio delle conquiste arabe, la fine dell'unità mediterranea, della quale permanevano, però, ancora ben concreti segni, fra cui, in particolare, come lo Stancati sottolinea, la presenza bizantina nella penisola iberica, in territori confinanti con il regno visigotico, si comprenderà facilmente come questo studio si integri in una più vasta panoramica, nella quale gli scambi fra Oriente ed Occidente sono ancora ben vivi.

In effetti, uno dei problemi che si pongono, sia a proposito del *Prognosticum futuri saeculi*, che di altre opere di Giuliano di Toledo, è quello della sua conoscenza del Greco; in particolare, gli specialisti sono convinti che il passo dell'*Homilia secunda de cruce et latrone* di San Giovanni Crisostomo, citato al cap. III, 5, sia stato tradotto da Giuliano stesso (pp. 194-199). Si può, del resto, anche supporre che la sua biblioteca, vantata per la sua ricchezza, almeno in rapporto ai parametri del luogo e dell'epoca (pp. 230-233), contenesse opere in lingua greca. I Padri greci che certamente conobbe, perché si trovano citati nelle sue opere, sono, oltre a Giovanni Crisostomo, Origene, Eusebio di Cesarea, Atanasio e Cirillo di Alessandria (pp. 206-213).

È da notare, inoltre, l'ampio spazio dedicato, nell'introduzione, alla storia dei due testi dottrinali inviati a Roma dai vescovi spagnoli, sotto la direzione del primate, Giuliano di Toledo, per aderire, su richiesta del Papa, alla condanna del monotelismo avvenuta nel concilio di Costantinopoli del 681 (pp. 132-161). Lo Stancati mette bene in rilievo l'interesse della Chiesa spagnola, presieduta da Giuliano, per la questione, e l'attenta analisi alla quale erano stati sottoposti i documenti conciliari inviati da Roma, analisi che produsse un'esposizione accurata ed originale della dottrina cristologica, probabilmente redatta da Giuliano stesso: siamo, dunque, in piena comunicazione fra Oriente ed Occidente.

L'affinità con la coeva produzione teologica di lingua greca è manifestata, comunque, chiaramente, dalla natura stessa del *Prognosticum*, che si presenta come un ampio florilegio di citazioni patristiche, sia pure cucite insieme dall'intelligente intervento di Giuliano (pp. 199-206). Esso si riconnette, dunque, a pieno titolo, dal punto di vista stilistico, ai trattati teologici degli autori post-calcedonesi di lingua greca, che segnarono, nel corso del VI secolo bizantino, il passaggio all'era post-patristica.

Da questo punto di vista, tanto più significativo appare il ruolo che ebbe il *Prognosticum* nel corso dell'alto Medio Evo latino, ruolo che si può rintracciare attraverso la storia della tradizione manoscritta, come hanno fatto vari studiosi fra i quali, soprattutto, l'editore del testo latino nel «Corpus Christianorum, Series Latina», vol. 115, J. N. Hillgarth. Lo Stancati presenta una sintesi dei loro studi (pp. 170-171).

Sarebbe stato da auspicare che il volume, per altro completato da un indice scritturistico, un indice patristico, ed un indice degli autori citati nell'introduzione, presentasse il testo latino a fronte della traduzione inglese, giovandosi, appunto, dell'eccellente edizione di Hillgarth, che è servita, di fatto, come base per la traduzione, ma ciò non rientra nella struttura prevista dalla casa editrice americana che ha pubblicato il volume. È da augurarsi che nella traduzione italiana, che lo Stancati sta preparando, sia sormontato anche questo limite.

M. de Ghantuz Cubbe

KATTAN, Assaad E. – Fadi A. GEORGI (editors), *Thinking Modernity. Towards a Reconfiguration of the relationship between Orthodox Theology and Modern Culture*, St John of Damascus Institute of Theology, University of Balamand, Tripoli, Lebanon; Westphalian Wilhelm's University Center for Religious Studies, Münster, Germany 2010, pp. 230.

With Greece, Cyprus, Romania and Bulgaria in the European Community, as we read in the Preface of this work (6-10), Orthodoxy finds itself inevitably in contact with the West and the Enlightenment (6). The real question, however, is why bother with modernity when post-modernity is already with us. 'In fact, it is the very post-modern spirit of individually creating one's own religion or embracing absolutistic patterns of religiosity that betrays this post modernity which, in a way, has never entirely gone beyond modernity' (7). Given these roots, it is by no means too late for Orthodoxy to reflect on modernity; and, indeed, quite a number of Orthodox theologians have distinguished themselves for their courage in

doing so: Zizioulas on personalism and Yannaras on moral freedom, Breck and Stylianopoulos on hermeneutics and Clément on the human body, E. Behr-Sigel and Kallistos Ware on women's ministry, Khodr and Yannoulatos on interreligious dialogue, Clapsis and Kalaitzidis on modernity, all readily come to mind.

Some twenty scholars gathered in the monastery of Our Lady of Balamand from 3-5 December 2007 under the patronage of HB Ignatius IV Hazim, Orthodox Patriarch of Antioch and All the East, for a Symposium entitled 'Thinking Modernity', with three priority themes: hermeneutics, art and the human body (8).

Merja Merras (Joensuu) breaks the ice by asking the question: 'Do We Meet Modernity with Out-of-Date Questions?' (11-19). She concurs wholeheartedly that the Orthodox Church may well seem to be a cradle of outdated issues (11), and quotes a campaign slogan in Finland: 'Leave the Church! Leave it to puzzle with its out-of-date questions. Whereas the church lives in the past, it is philosophy that lives in the present and gives just and good answers about reality. And there is nothing beyond this reality' (12). There is, Merras adds, something which eludes the grasp of philosophy, and that is the hope of eternal life because of Jesus' victory over death (12). And yet, while this latter statement is perfectly true, it provides no justification to live in the past. Her list of what may be considered outdated is particularly interesting, but may raise eyebrows; e.g., questions pertaining to the calendar or church jurisdictions. To include among these irrelevant issues the problem of the relations between the persons of the Trinity (12-13), however, is to mistake the key for the lock: it is these central problems of faith, more than anything else, that need to be rendered relevant, and not to be disqualified as irrelevant from the start, which is probably what she means. Rightly, she specifies biblical interpretation as a battlefield between conservatism and 'modernism' (the latter being an unfortunate term, since it usually indicates the crisis that befell Catholicism at the beginning of the twentieth century) (13). What she indicates as 'not out-of-date questions' are issues usually called 'perennial questions' ('eternal questions', 18-19): 'Where do I come from? Where shall I go? Is there any life after death? How do I gain (better: lead) a happy life? What does God want me to do?' (13). Looking back at the human record from Plato to the Gnostics, from Clement of Alexandria's *Excerpta ex Theodoto* to French impressionists, these questions will always be asked as long as human beings exist, and, indeed, they help define the human. If we look for an answer to these questions in the Bible, on which the great teachers of the patristic age based their teaching, then the question of hermeneutics — how to interpret the Bible — becomes one of utmost priority (15). For all the human and inhuman conditionings of this unique document, the only thing we can get from the Bible is the Word and the words of life it expresses (18), where the key is afforded not ultimately by philosophy-based constructions on divine principles, but rather by the way of 'wise living' that comes through the message of the Word (19).

If this is so, where do we go from here? John Behr, in his 'Returning to First Principles. Articulating Orthodox Theology in a Post-modern Context' (21-35), takes as his cue the fact that the Orthodox Church has preserved its liturgy and piety, its iconography and spirituality intact through modern times, although they had been formed in pre-critical times, something to be welcomed in view of the fact that they speak at a theological, not a historical, level (21). The situation becomes even more complex because we are rapidly losing our sense of modernity, and yet the term 'post-modernity' has a flexible meaning largely dependent on the viewpoint of the one using it (22). An example of this unsettling feeling is that the USA, a society which believes itself to be a melting pot of cultures and races, is rapidly discovering itself to be a multicultural world where diverse cultural communities coexist (22). Globalism has blurred the confines, what with the rise of Islam in Europe and the question of Christian identity in areas traditionally considered to be Christian. To help restore some clarity, Behr draws a comparison between theology in modernity and in post-modernity. The very prefix 'post-' in 'post-modernity' is indicative of how much we are at a loss to give the child a name, as if the best we can say is that it is not modernity (22). Theology in modernity often studied specific areas such as the liturgy as if they were archaeology, and Scripture was regarded not on its own terms, but 'reduced' to proving dogmatic viewpoints (24-25), rather than letting God speak to us untrammelled through the text (23). The apophatic element in theology was quickly lost (25). And in post-modernity? We have passed here from fundamental ontological and existential issues to hermeneutics and the nature of discourse, which in effect is a return to the early days of Christianity (25-26). In terms of Orthodox theology this means reflecting on the nature of theological discourse as both confessional and interpretative, and then on the relationship between first principles and faith (26), whence the title of the study — 'Returning to First Principles'. As for the confessional and interpretative nature of theology, it must be clear from the start that theology is not simply speaking *about God* but affirming the divinity of Christ (26). To confess that the one who died on the cross is the Son of God is what confessional means here (30). As for returning to first principles, the canon of truth is the drama of Christian faith just mentioned, namely that our certitudes are pinned on the Crucified Lord (31-32). Thus, in proclaiming in the Creed the Son's consubstantiality with the Father we are not so much affirming something about God 'out there' but rather that what it means to be God is what we see in Christ as the Apostles proclaimed him, and yet distinct from the one he calls his Father (32). 'While we may not be able, this side of the *eschaton*, to prove our account, we have no alternative to giving a good account of our faith' (33).

Pantelis Kalaitzidis' 'De la création théologique à la création artistique. Prolégomènes au dialogue entre la théologie et la littérature moderne' (37-77) evokes not only the great literary and artistic achievements of Orthodoxy, but also the Church's condemnation of artists such as Lev Tolstoi (d. 1910) and Nikos Kazantzakis (d. 1957), who sought God in an 'un-Orthodox' way. Indeed, due to secularization of the notion of creation the problem of the standing and the personality of the artist has become acute, bringing to the fore the question of the relation between artistic and divine creation (51). And yet, if the Church by her very nature is future-oriented, can its theology content itself with exclusively contemplating the

past? (54). For an answer K. recalls subjective elements in the Church's tradition such as St Gregory of Nazianzus' and St Augustine of Hippo's autobiographical writings, whereby a writer's personality shines through his or her work (56). Freed from a too close identification with the nation, the Church is certainly in a position, on the basis of her eschatological vocation, to bring about a dialogue between artistic and theological creation (65).

In his 'La tradition liturgique Byzantine et la modernité' (79-91) Job Getcha deals with the fundamental relation of liturgy to art. He refers to Catholics who, disillusioned by the liturgical reforms of Vatican II, sought a haven in the Orthodox liturgy (79). He quotes to this effect Vladimir Lossky, that the Orthodox Church can meet the challenge of modernity only through the prism of tradition so long as tradition is understood as Orthodoxy's critical spirit (81). If we follow the *lex orandi, lex credendi*, it is not theology that will determine the shape or reform of the liturgy, but the liturgy which will draw the outlines of theology, any theology (83). The introduction of the formula 'I absolve you' (Feofan Prokopovič, d. 1738, who introduced it, is not named) is a case in point (83). Thomas Pott, for one, distinguishes between two kinds of reform: spontaneous evolution and pre-meditated intervention; as the adage goes, 'to renew is to renovate' (84). Simply going back to the Fathers is no guarantee of renewal (84). It is on these premises that we can best understand the liturgical renewal of the 20th c. (85). Thus, frequent communion was not first advocated by Nicodemus of the Holy Mountain — Miguel de Molinos (d. 1696) and his *Tratado de la communion cuotidiana* (1697) are skipped here — but by now it is an acceptable praxis (85). But if frequent communion is acceptable, how frequent should be the confession associated with it? (86). Another practice that seems to be coming undone is fasting before communion (86-87). The underlying problem is a failure to appreciate the ecclesial value of church ceremonies; one would have to integrate baptism into the celebration of the divine liturgy (88). By way of conclusion, Getcha notes that in these matters archaeology, is at once indispensable and insufficient: one must run the whole track of history to get back to the sources — but then one has to re-source oneself to jump onto a new track, not the same beaten track (89). Then, as a second principle, it is liturgy that is normative, not theology (90). Here, unfortunately, for lack of a definition of terms, we fall back into the infinite regress of the chicken and the egg, the celebration and what we have to celebrate (*Redemptor hominis* of Pius XII comes to mind). Thirdly, liturgy must not only reflect tradition but must also respond to current needs (90).

Sergey Horujy's 'Hermeneutics of the Human Body according to Hesychast Anthropology' (93-104) affords a spiritual 'apology of the body', which goes beyond what one generally associates with asceticism (94), but which rather evokes the image of bodily transfiguration (96). In hesychasm itself, issues concerning body posture, breathing rhythm and so forth were apparently settled once for all in the 13th and 14th centuries, even if they come back to re-visit us (99). Thus, there could be no theosis without the conscious participation, not to say subduing or self-control, of the body (97). Only if this subduing process proceeds successfully, therefore, at its highest levels, can we talk of God and man collaborating in *synergeia* (101). Indeed, what we call spiritual senses are only the firstlings of the integration of our transfigured senses into the new spiritual vision that seizes us while it constantly grows (101). We might adopt here the structuralist language of 'deconstruction' as a preparatory phase for 'reconstruction' (103), but we might simply content ourselves with Paul's terminology, which speaks of Christ's transfiguring our body into the 'body of glory' (Phil 3.21) (103).

Even if someone might object that the environment is too much with us, this is certainly not the case with Elizabeth Theokritoff's 'Cosmic Priesthood and the human Animal' (105-131). Writing in 1980, D. Staniloae pointed out that the main problem for Orthodox theology of tomorrow is to reconcile the findings of natural science with the cosmic vision of the Fathers (105). To speak properly of man and the natural world in a scientific age Theokritoff suggests we stop railing against Western rationalism and start reckoning with the way things are in the natural world (107). Taking up three Orthodox commonplaces — 'the world exists for man's sake', the idea of offering creation to God, and the search for human uniqueness, Theokritoff warns against ignoring the actual character of the natural world (113). We must rather exploit the cosmic dimension of the body as a workshop of unity, an idea implied in man as microcosm (114). Even if she agrees with Gregory of Nyssa that man shares this with the mouse and the mosquito, the idea may serve as a mediation between opposite extremes in our own person. Our bodily way of existing presents a tie-up, or *syndesmos*, between spirit and matter, and at the same time brings out the idea that man as the highest ranking creature must serve as priest of creation (114). Moreover, from the undeniable axiom that the truth of man is not protological but eschatological, it emerges that man is God's image by imitation, not by nature, as the Damascene puts it (115). The priestly vocation of man should not lead to a clerical narrowing of the vision (123) precisely because the sanctification of matter takes place in the human body (120). One can thus agree with Vasileios of Iviron that creation is a burning bush, a cosmic liturgy (124).

Athanasios N. Papathanasiou writes on 'An Orphan or a Bride? The Human Self, Collective Identities and Conversion. An Orthodox Approach' (133-154), taking as his premise that conversion is not tantamount to proselytism (138). However, while it is true that rejection of conversions is an attempt to reject a West-centred approach, the very rejection is West-centred (139), even if we admit that the largest mass conversion of the twentieth century was that of thousands of outcast Hindu Untouchables to Buddhism (140). On this point an incarnational view of conversion can help dissipate some of the unfortunate presuppositions, of which we catch a glimpse in the transformation of feasts (145). Nicodemus of the Holy Mountain is well worth quoting in what he says on neo-martyrs: 'These new martyrs are the renewal of the entire Orthodox faith. For time and its flow has by nature this characteristic: it makes old that which was new and fresh, and casts the old ... into oblivion. It causes them to grow so old and destroys them as if they had never been!' (147). It reminds one of the Swabian proverb quoted by Hegel: *'es ist so lange her, es ist beinahe nicht mehr wahr'*!

By taking up such a demanding theme as 'The Aesthetics of Sophiology' (155-163) Marcus Plested can easily name in this field Orthodox thinkers such as Soloviev, Florensky and Bulgakov, who are thoroughly open to modernity (156). This in turns brings us to a rift in modern Russian theology, (better explicated by Paul Valliere, *Modern Russian Theology*, Edinburgh 2000, nowhere mentioned in this article) between Florovsky's neopatristic theology on one side and S. Bulgakov's theology on the other (156). As the Fathers do not yield any specific elaboration of the theme of art in itself, it was left to the Russians to further apply insights of the patristic wisdom tradition to art. No wonder that this application has tended to resort to liturgical, iconographic and architectural material, even more so than to the patristic sources properly so called (157). But while Soloviev hovers over fragmentary intimations of perfected beauty, Florensky revolves around a more ecclesial sophiological aesthetic, and draws the famous distinction between asceticism and aesthetics. Beauty is to be found essentially in the saints, and finds its analogy in the icon (158). For Bulgakov, Sophia is the 'and' in 'God *and* the world', revealing as it does the nexus between God in the world and the world in God (159). While P. Evdokimov does not go along with Picasso's negation of culture, he does introduce a staurological correction, in a way not dissimilar to that in which the icon goes against our plausibilities and Prince Myshkin, a fool in Christ, could think of beauty saving the world (161).

Enter Kattan with a theme, 'The Byzantine Icon', so often treated that it is hard to imagine how anyone could say anything new; yet the subtitle leaves room for something different: 'A Bridge Between Theology and Modern Culture?' (165). Since Orthodox theology usually stresses liturgy as the locus of authentic Orthodox art, Kattan raises the question whether art so conceived can serve to gain access to non-religious art (166). In this way we have not only to pose the question of the relationship between theology and art, but also come face to face with modernity. As for the former, the Incarnation reminds us that God took human form, so that any ultimately genuine form of artistic expression must have the Incarnation as its indispensable framework. However, as Kattan adds, modern culture is not to be equated with modern art, which in turn raises the question of how to distinguish between modernity and post-modernity. Even if post-modern individualism has lost much of the rational optimism of modern times, the many post-modern types of individualistic religiosities either derive immediately from the modern centrality of the subject, or constitute a reaction against modern ways of thinking and behaving (166). Once we understand post-modernity as a reaction against, or exasperation with, modernity's centrality of the subject (166), it may be hoped that post-modernity could serve as a dialogue *workshop* between theology and modern culture (167). Between the monotheistic religions and art there seems to be both a distance, exemplified by the OT prohibition of images of God, and a closeness, illustrated by Islam's calligraphic achievements (169). Parallel to the Qur'an's unsurpassed literary beauty as proof of its divine origin is the ineffable enthralment during the liturgy for Vladimir's ambassadors in Hagia Sophia (168). Christianity supersedes both Judaism and Islam in its relation to art (168), but this should not be reduced to merely proving the legitimacy of art through the Incarnation (169). Kattan debunks the idea that the iconographer should disappear behind his work, by pointing out that great impulses throughout the history of iconography were given by well-known masters such as Panselinos of Mount Athos (ca. 1300), Theophan the Greek (d. ca. 1410) and Roublev (d. before 1427). Far from being obliterated, the artist's creativity is transfigured; Kattan however does not use the term 'self-effacing', which is seen as a transfiguration of pride and an elevation of humility. In approving of icons, the Church came closest to baptizing a pagan element (171), but even psychoanalysis resorts to Greek myths (Hugo Rahner and Mircea Eliade also come to mind). Kattan suggests adopting an interpretation of symbol in which the symbolizing not only points to the symbolized, but realizes its own presence as well (171). Some Church Fathers, he points out, do not refrain from qualifying the Eucharistic elements as 'symbols' — not in Zwingli's, but in Maximus' sense (172). Therefore, icons and secular objects of art have in common, that they realize the presence of the symbolized object. Picasso (d. 1973) wrestles with reality by means of his cubism in order to reconfigure our perception of time and space (173). Kattan draws the line: art in general, and not only Renaissance and Baroque art, does not refer to something known, but rather creates a new world, with Paul Klee (d. 1940) going so far as to describe the task of art as consisting in 'making visible', rather than copying the visible (173). From this, Kattan deduces that there is a remarkable degree of overlap between the modern theory of art and one of the main tasks of the Byzantine icon, namely to replace the old world with a new one (but why not say: to explore the transfiguration potential of the old world?). Kattan pulls himself out of the quandary by putting it elegantly: the existence of a Byzantine iconographic canon does not question that *deconstruction* is needed in order to build an authentic relation with the recipient (174), for we have to leave behind a world of boredom from the viewpoint of art, and a world of sin and death from that of icon theology (174).

Emmanuel Clapsis next strikes some sparks with his 'The Holy Spirit in the World. The Tension of the Particular with the Universal' (179-199). To get to the heart of present social realities, one must be careful not to disconnect the present world from its present entelechy, ultimately its eschatological dimension (179). There is much talk about promoting human dignity, but religious communities themselves have contributed to violence by stressing one-sidedly their characteristics. Indeed, the only way this can be guaranteed is by pointing to the Holy Spirit present in all human beings, irrespective of their convictions or the colour of their skin (181). But again, it is imperative not to dissociate the work of the Spirit from Christ's own, as happened in the Seventh Assembly of the World Council of Churches, when some claimed that the universal presence of the salvific work of the Spirit renders it unnecessary to assert the uniqueness of Christ's work of salvation (184). Clapsis adds: 'Pneumatomonism is not a substitute for Christomonism' (185). To divorce the Christian understanding of God from Jesus Christ as Saviour and/or from the universal mission of the Spirit, is to render God's economy dysfunctional, thereby rending asunder the universal from the particular (185).

Though mild as a criticism, one that would hold true more of Filoquism (190) than of the Filioque itself, it cannot be said that the Filioque, as the author claims, subordinates in any illegitimate sense the Spirit (nowhere, for instance, does the Scripture say that the Spirit will send the Son), but rather, by its coordinating 'and', filio*que* (nor do Catholics accuse the Orthodox of being subordinationists in this regard) to insist on the equality of the three Persons (190). By Filioquism I mean here those who do not, as Clapsis rightly warns, see the Son always in conjunction with the Spirit, and vice versa. The right Trinitarian understanding of God requires that the Father's economy be seen as carried out by both his hands, in a way as not to separate them and yet distinguishing them (191). Yet while the Spirit's mission cannot be limited to the Church's visible boundaries, it cannot be understood as simply blurring them (191-192). The precise Orthodox teaching is that the Spirit works outside the boundaries of the Church, but not independently of her (193). All creation, all creativity, ultimately harks back to the Word and the Spirit, and this in turn brings us back to the Church, founded by Christ and animated by the Spirit (197).

The relevance of an ecumenical anthropology for a pluralistic society is brought out by Daniel Munteanu's 'Culture of Love and Hermeneutics of Truth' (201-212). He starts off with a reflection on post-modernity: making us aware of the historical situation conditioning truth: puts into question the *fundamentum inconcussum* or *terra ferma* of truth itself (201). In this way, the complex known as Holy Tradition and consisting of the interplay between Scripture, creeds, councils and ecclesiastical practice came to be shaken (202). As to the question whether, in the post-modern world, there is still a place for Christian truth, an answer would point out that there has been a shift from 'what is the truth?' to 'who is the truth'? (202). This sets us right on the question of the anthropological criteria of truth (203). And that means, following the track of Gregory of Nyssa, the connection between truth and life (204), which in turn is spelt out in the mystery of the cross (203): there is no truth without kenosis and love (204). At the same time, a culture of truth presupposes a culture of transformation (206-207), which in turn presupposes a well-functioning community (206), which in turn presupposes otherness that has not been reduced to sameness (208). Precisely this otherness impels us to adopt a communicative theology, making people face the other without letting this encounter degenerate into a showdown (209).

The last study is Georges Massouh's 'Le dialogue des religions comme apport de la modernité. Approche antiochienne' (213-218). Rightly he affirms that dialogue between religions and culture is typical of our age, without denying or belittling former efforts going back into the mists of time. He then proceeds to construct a comparison between the Catholic Church's and the Orthodox Arabs' attitude to Muslims, the former being more interested in the moral life of Islam, the latter more in Islam as a religion (214). Such a sweeping generalization, however, needs to be nuanced, for the texts of Vatican II speak essentially of the monotheistic — Abrahamite — religions (214). Nonetheless, Massouh mentions some Orthodox protagonists of this dialogue such as Mgr Khodr and O. Clément, who have certainly adopted new approaches; and the author individuates traits that endear Islam to Orthodoxy. Such, for example, is Islam's stress on God's transcendence, to which the Orthodox stress on apophaticism builds bridges (215-216). The two conclusions are worth noting: the need to elaborate a theology of the 'other' even on the level of God's plan of salvation; and the need to go beyond mere tolerance by moving to the respect among equals which derives from a community of faith (Mahmoud Ayoub) (217).

With Gaby Hachem's 'Avis oecuménique' we come to an end, remarkable already on the ground that it is a Catholic who says the last word. In front of the well-nigh impossible task of capturing the richness of the Congress, the author prefers to draw attention to its ecumenical tone (219). Concerned either with tradition or renewal, both types of contribution nonetheless address the challenges deriving from post-modernism (220-221). But in the last analysis, creative fidelity boils down to good Gospel spirit putting new wine into new bottles, besides trying to elaborate an exit strategy out of the impasses created by dealing not only with dogmas inherited from the past, but also with our theorems on them (221). Finally, a future Pan-Orthodox Council might profit by taking Vatican II as its model (223-224).

The present work is likely to hold the reader's interest because it faces full square the endemic problem of Orthodoxy's relation to modernity. Though constantly invoked, if we judge by the title, the book seems only to skirt the problem of post-modernity. Yet, perusing the various contributions, one may easily get the impression that reports of the demise of modernity have been greatly exaggerated. Here we touch a limit of this important collection of studies: no one study is simply dedicated to the problem of defining modernity and post-modernity, as, for example, A. Nitrola tries to in his 'Cos'è il 'postmoderno" (G. Puglisi, ed., *Pluralismo e postmodernismo*, Rome 1997, 19-29; for a quick review see OCP 66, 2000, 240-241). Yet the authors, taken as a whole, break new ground or at least strive after a new diction, and show that Orthodoxy is becoming more and more contemporary without soft-pedalling the quality for which it is so much respected, its love of tradition, by bringing out the best of it. Those who know nothing better than to deride Orthodoxy as a backward-looking Christian denomination would be well advised to read this work carefully.

E. G. Farrugia, S.J.

KHEVSURIANI, Lili – Mzekala SHANIDZE – Michael KAVTARIA – Tinatin TSERADZE, *Liturgia Ibero-Graeca sancti Iacobi. Editio – translatio – retroversio – commentarii. The Old Georgian Version of the Liturgy of Saint James*. Retroversion grecque et commentaires par Stéphane VERHELST (Jerusalemer Theologisches Forum 17), Münster 2011, 456 S. mit 8 Farbabbildungen georg. Handschriften.

Als allererstes sind zwei Dinge hervorzuheben: (1) die große Bedeutung der erstmaligen Edition der georgischen Handschriften-Funde des Sinai vom 9.-10. Jh. der Jakobus-Liturgie für die Liturgiewissenschaft durch die Experten von Tbilisi, (2) der Versuch der Interpretation des Befunds aufgrund georgischer Sprach-

By taking up such a demanding theme as 'The Aesthetics of Sophiology' (155-163) Marcus Plested can easily name in this field Orthodox thinkers such as Soloviev, Florensky and Bulgakov, who are thoroughly open to modernity (156). This in turns brings us to a rift in modern Russian theology, (better explicated by Paul Valliere, *Modern Russian Theology*, Edinburgh 2000, nowhere mentioned in this article) between Florovsky's neopatristic theology on one side and S. Bulgakov's theology on the other (156). As the Fathers do not yield any specific elaboration of the theme of art in itself, it was left to the Russians to further apply insights of the patristic wisdom tradition to art. No wonder that this application has tended to resort to liturgical, iconographic and architectural material, even more so than to the patristic sources properly so called (157). But while Soloviev hovers over fragmentary intimations of perfected beauty, Florensky revolves around a more ecclesial sophiological aesthetic, and draws the famous distinction between asceticism and aesthetics. Beauty is to be found essentially in the saints, and finds its analogy in the icon (158). For Bulgakov, Sophia is the 'and' in 'God *and* the world', revealing as it does the nexus between God in the world and the world in God (159). While P. Evdokimov does not go along with Picasso's negation of culture, he does introduce a staurological correction, in a way not dissimilar to that in which the icon goes against our plausibilities and Prince Myshkin, a fool in Christ, could think of beauty saving the world (161).

Enter Kattan with a theme, 'The Byzantine Icon', so often treated that it is hard to imagine how anyone could say anything new; yet the subtitle leaves room for something different: 'A Bridge Between Theology and Modern Culture?' (165). Since Orthodox theology usually stresses liturgy as the locus of authentic Orthodox art, Kattan raises the question whether art so conceived can serve to gain access to non-religious art (166). In this way we have not only to pose the question of the relationship between theology and art, but also come face to face with modernity. As for the former, the Incarnation reminds us that God took human form, so that any ultimately genuine form of artistic expression must have the Incarnation as its indispensable framework. However, as Kattan adds, modern culture is not to be equated with modern art, which in turn raises the question of how to distinguish between modernity and post-modernity. Even if post-modern individualism has lost much of the rational optimism of modern times, the many post-modern types of individualistic religiosities either derive immediately from the modern centrality of the subject, or constitute a reaction against modern ways of thinking and behaving (166). Once we understand post-modernity as a reaction against, or exasperation with, modernity's centrality of the subject (166), it may be hoped that post-modernity could serve as a dialogue *workshop* between theology and modern culture (167). Between the monotheistic religions and art there seems to be both a distance, exemplified by the OT prohibition of images of God, and a closeness, illustrated by Islam's calligraphic achievements (169). Parallel to the Qur'an's unsurpassed literary beauty as proof of its divine origin is the ineffable enthralment during the liturgy for Vladimir's ambassadors in Hagia Sophia (168). Christianity supersedes both Judaism and Islam in its relation to art (168), but this should not be reduced to merely proving the legitimacy of art through the Incarnation (169). Kattan debunks the idea that the iconographer should disappear behind his work, by pointing out that great impulses throughout the history of iconography were given by well-known masters such as Panselinos of Mount Athos (ca. 1300), Theophan the Greek (d. ca. 1410) and Roublev (d. before 1427). Far from being obliterated, the artist's creativity is transfigured; Kattan however does not use the term 'self-effacing', which is seen as a transfiguration of pride and an elevation of humility. In approving of icons, the Church came closest to baptizing a pagan element (171), but even psychoanalysis resorts to Greek myths (Hugo Rahner and Mircea Eliade also come to mind). Kattan suggests adopting an interpretation of symbol in which the symbolizing not only points to the symbolized, but realizes its own presence as well (171). Some Church Fathers, he points out, do not refrain from qualifying the Eucharistic elements as 'symbols' — not in Zwingli's, but in Maximus' sense (172). Therefore, icons and secular objects of art have in common, that they realize the presence of the symbolized object. Picasso (d. 1973) wrestles with reality by means of his cubism in order to reconfigure our perception of time and space (173). Kattan draws the line: art in general, and not only Renaissance and Baroque art, does not refer to something known, but rather creates a new world, with Paul Klee (d. 1940) going so far as to describe the task of art as consisting in 'making visible', rather than copying the visible (173). From this, Kattan deduces that there is a remarkable degree of overlap between the modern theory of art and one of the main tasks of the Byzantine icon, namely to replace the old world with a new one (but why not say: to explore the transfiguration potential of the old world?). Kattan pulls himself out of the quandary by putting it elegantly: the existence of a Byzantine iconographic canon does not question that *deconstruction* is needed in order to build an authentic relation with the recipient (174), for we have to leave behind a world of boredom from the viewpoint of art, and a world of sin and death from that of icon theology (174).

Emmanuel Clapsis next strikes some sparks with his 'The Holy Spirit in the World. The Tension of the Particular with the Universal' (179-199). To get to the heart of present social realities, one must be careful not to disconnect the present world from its present entelechy, ultimately its eschatological dimension (179). There is much talk about promoting human dignity, but religious communities themselves have contributed to violence by stressing one-sidedly their characteristics. Indeed, the only way this can be guaranteed is by pointing to the Holy Spirit present in all human beings, irrespective of their convictions or the colour of their skin (181). But again, it is imperative not to dissociate the work of the Spirit from Christ's own, as happened in the Seventh Assembly of the World Council of Churches, when some claimed that the universal presence of the salvific work of the Spirit renders it unnecessary to assert the uniqueness of Christ's work of salvation (184). Clapsis adds: 'Pneumatomonism is not a substitute for Christomonism' (185). To divorce the Christian understanding of God from Jesus Christ as Saviour and/or from the universal mission of the Spirit, is to render God's economy dysfunctional, thereby rending asunder the universal from the particular (185).

kenntnisse durch Verhelst. Beides ist für unser Fachgebiet hoch zu veranschlagen und so schulden wir diesen Wissenschaftlern großen Dank! Leider sind jedoch ebenso nicht zu übersehende Defizite zu registrieren:

So wie schon dieser umständliche Titel in lateinischer, englischer und französischer Sprache (dem beim Einband sogar noch ein georgischer Titel hinzugesetzt wurde) wenig durchdacht scheint, so wenig sorgt auch der Inhalt der Publikation für Klarheit.

Es ist allgemein bekannt, daß die georgische Version der Jakobus-Liturgie in einer *längeren* und *kürzeren* Version vorliegt und auch von M. Tarchnischvili in seiner Edition (*Liturgiae Ibericae* von 1950) aus gutem Grund getrennt vorgestellt wurde, nämlich **georg Jak I** nach dem *Cod. Graz 2058* des 10. Jh.s, und **georg Jak II** nach dem *Vatikan Cod. Borg. Iber. 7* des 13.-14. Jh.s. Die neue wichtige Edition von mehreren Mitarbeitern des georgischen Handschriften-Instituts in Tbilisi beruht auf den *Sinai*-Funden von Handschriften des 9.-10. Jh.s, wobei *als Textgrundlage* die Handschrift **A** = *Cod. Sin 58* der *kürzeren* Version gewählt wurde.

Verhelst hat nun: (1) die Editoren leider dazu angeregt, diese sinnvolle und bislang übliche Trennung der beiden Versionen (**georg Jak I** + **georg Jak II**) aufzugeben und die *Varianten* in den anderen Sinai-Handschriften der kurzen *und* langen Textgestalt *zusammen* zu publizieren (S. 36); (2) wählte er als *Textgrundlage* für seine Retroversion ins Griechische *nicht* die Handschrift **A** = *Cod. Sin 58 des 9.-10. Jh.s* der georgischen Edition, sondern eine andere Handschrift, nämlich den schon seit langem bekannten Codex **C** von Tbilisi *des 11. Jh.s*!

Nun noch einiges zum Aufbau dieser Publikation, wobei bereits Verhelsts frühere Arbeiten über die Liturgie Jerusalems vor allem die von 2003 aufgrund seiner Methodologie in die Kritik geraten waren (cf. G. Rouwhorsts Rezension in *Vigiliae Christianae* 62 [2008] 90-101), so wie auch mit dieser Veröffentlichung wiederum schwerwiegende methodische Fragen aufgeworfen werden.

Teil I, für den vor allem die beiden bekannten Wissenschaftlerinnen Khevsuriani und Shanidze (in Zusammenarbeit mit Kavtaria und Tseradze) verantwortlich zeichnen, gründet auf der erstmaligen Veröffentlichung der georgischen Sinai-Funde. Eingangs werden die 14 benutzten georgischen Sinai-Handschriften des 9.-10. Jh.s beschrieben, einschließlich der bekannten Codices **C** von Tbilisi des 11. Jh.s und **G** von Graz des 10. Jh.s, mit einem Überblick über die vorangegangenen Publikationen. An diese Einführung (S. 11-36) schließt sich die Edition (S. 38-140) des georgischen Texts auf der Grundlage der ältesten und wichtigsten Handschrift **A** (= *Sin georg 58*) an. Auf der jeweils gegenüberliegenden Seite findet sich eine englische Übersetzung. Die jeweiligen Varianten in den anderen Handschriften (der kürzeren *und* längeren Textgestalt!) jedoch wurden nicht wie dies eigentlich üblich ist, auf der gleichen Seite als krit. Apparat unter die Edition der Handschrift **A** plaziert, *sondern getrennt von der Edition als ein eigener Block an diese Edition angehängt* (S. 142-181)!

Teil II wird von Stéphane Verhelst bestritten, dabei mit einer Rückübersetzung des georgischen Texts in das Griechische (S. 185-228), an die sich ein Kommentar zu dieser griechischen Retroversion anschließt, gefolgt von einem liturgischen

Kommentar (S. 295-386). Nach diesem Kommentar werden Detailuntersuchungen (S. 387-412) zu mehreren Themen geboten. Umfangreichere Indices (S. 421-446) und eine Bibliographie (pp. 447-456) mit einem kurzen Überblick über die Autoren und Autorinnen (S. 453-454) sowie einige Abbildungen der georgischen Codices schließen die reichhaltige wie komplizierte Publikation ab.

Die vorliegende Publikation beinhaltet also eine georgische Edition mit englischer Übersetzung auf der Grundlage der *kürzeren* Textgestalt nach dem Codex **A** des 9.-10. Jh.s, die nach Ansicht der georgischen Editoren die ältere Jakobus-Liturgie *des 6.-7. Jh.s* reflektiert (S. 35), davon abgetrennt die Angaben der Varianten in den anderen Sinai-Handschriften des 9.-10. Jh.s nach der kurzen *und* längeren Version, genauso wie auch Verhelsts griechische Retroversion die *kürzere* Version bietet, diesmal aber nach dem Tbiliser Codex **C**, weil nach Verhelst dieser Codex von Tbilisi *des 11. Jh.s* einen Text biete, der älter sei als alle anderen georgischen Handschriften des Sinai *des 9.-10. Jh.s* (S. 288-293).

Dazu wäre folgendes zu sagen: (1) so eine griechische Retroversion, noch dazu ohne direkt gegenüberstehendem georgischen Text, ist heute eigentlich aus gutem Grund nicht mehr üblich. (2) Die weitere Entscheidung Verhelsts, bei dieser Rückübersetzung sogar noch einer anderen Handschrift, nämlich dem Codex **C**, *den Vorzug* zu geben, wärend die Georgier bei ihrer Edition offensichtlich entschieden den Codex **A** als Textgrundlage *bevorzugten*, wirft Fragen auf: welche Handschrift ist es nun, der Sinai-Codex **A** des 9.-10.Jh.s oder der Tbilisi-Codex **C** des 11. Jh.s, dem die größere Bedeutung zukommt? Dies ist eine grundsätzliche Frage, die mit dieser Publikation unbeantwortet bleibt!

Die Präferenz liegt m.E. bei der von den Georgiern erstellten Textgrundlage nach *Cod. Sin 58 des 9.-10.Jh.s* mit der englischen Übersetzung dieser Handschrift. Hinzukommt, daß man zur Überprüfung der Übersetzung auf der gegenüberliegenden Seite den georgischen Text hat, was bei Verhelsts griechischer Retroversion nach dem Tbiliser Codex des 11. Jh.s nicht der Fall ist.

Jedenfalls verursacht so eine komplexe und durch nichts zu rechtfertigende Textedition mit Verhelsts griechischer Retroversion auf der Grundlage einer anderen Handschrift für alle, die mit diesen Texten arbeiten sollen, einen zeitraubenden und unnötigen Arbeitsaufwand.

Aber auch für diejenigen, die der georgischen Sprache mächtig sind, bedeutet das Arbeiten mit der Edition nach der Handschrift **A** (S. 38-140) wegen der *davon getrennten* (!) Angabe der Varianten der weiteren 13 Sinai-Handschriften (S. 142-181), daß man ständig hin- und herblättern muß, um die anderen Lesarten, dabei präsentiert *ohne Unterscheidung* zwischen den Handschriften mit der *kürzeren* oder *längeren* Textgestalt, herauszufinden. Was hat die Editoren des georgischen Texts nur dazu veranlaßt, die Varianten getrennt von der Edition anzugeben? Heute dürfte doch eine Edition *und darunter auf der gleichen Seite* auch noch die Angaben der jeweiligen Varianten mit einem Computer keinerlei Probleme mehr machen.

Für diejenigen, die auf eine Übersetzung angewiesen sind, reduziert sich diese neue Ausgabe der Jakobus-Liturgie (1) auf die *kürzere* Redaktion, (2) *auf den Text*

der Handschrift **A** und somit den Verzicht der Erfassung der anderen Lesarten. Es ist nämlich so, daß die englische Übersetzung nicht auf die Varianten in den Handschriften ausgeweitet wurde. Oder aber man vertraut ganz und gar Verhelsts Darstellung und Einordnung des georgischen Befunds an (ohne sofortiger Möglichkeit der Überprüfung seiner Angaben)!

Hat man sich denn bei einer derart komplizierten Darstellung der georgischen Überlieferung: (1) Edition des Codex **A**, (2) getrennt davon die Angabe der Varianten, dabei nur auf Georgisch, (3) bei gleichzeitiger Fusion von längerer und kürzerer Textgestalt, (4) Duplikation der kürzeren Textgestalt mit einer griechischen Retroversion, die auf einer anderen Handschrift, nämlich dem Codex **C** beruht, keinerlei Gedanken gemacht, was das eigentlich für den Leser bedeutet? Ein wichtiger Grundsatz allen wissenschaftlichen Tuns und den damit einhergehenden Publikationen ist doch das Bemühen, jedem interessierten Leser (ganz gleich ob dieser der jeweiligen Sprache mächtig ist oder nicht) *den Zugang zu einem Text zu erleichtern* und zudem auch an den *Forschungsergebnissen teilhaben zu lassen*. Gemessen an diesem eigentlich selbstverständlichen Grundsatz, gestaltet sich das Arbeiten mit dieser an sich so überaus wichtigen georgischen Edition als ein viel zu kompliziertes Unterfangen, das nicht einmal den Spezialisten uneingeschränkte Freude bereitet, da man zu viel Zeit mit dem Suchen verbringt.

Insgesamt bleibt es jedoch dabei, daß Khevsurianis und Shanidzes erstmalige Edition der frühen Sinai-Handschriften des 9.-10. Jh.s an sich hochbedeutsam ist. Aber ebenso bleibt es dabei, daß auch heute noch Tarchnischvilis Edition der **georg Jak I** (nach Cod. *Graz 2058* des 10. Jh.s) und *getrennt* davon **georg Jak II** (nach dem Vatikan-Cod. *Borg. iber.* 7 des 13.-14. Jh.s), dabei jeweils mit einer lateinischen Übersetzung, von Bedeutung ist, denn hier kann sich *jeder* (mit oder ohne georgische Sprachkenntnisse) sofort ein Bild über die Textgestalt der *längeren* Version (nach dem Grazer Codex) und davon getrennt der *kürzeren* Fassung (nach dem Vatikan-Codex) machen.

Nun zu Verhelsts Kommentar. Bei Kommentaren gibt es in jeder Hinsicht einen weiten Spielraum, aber es sollten sich keine allzu große Wissenslücken auftun, sie sollten also den jetzigen Forschungsstand widerspiegeln, zudem eine klare Linienführung haben, also zwischen Wichtigem und weniger Wichtigem zu unterscheiden wissen. Verhelsts Kommentar, in den gewiß sehr, sehr viel Mühe und Arbeit eingeflossen ist und zudem wichtige Beobachtungen zur georgischen handschriftlichen Überlieferung bietet, fehlt es an Klarheit in der Darstellung und in der Konzentration auf das was wichtig ist, und was nicht. Seine Kommentierung der georgischen Handschriften ist von großem Interesse, *nicht jedoch ihre Einordnung* in den Kontext der anderen Überlieferungsstränge der Jakobus-Liturgie oder der patristischen Zeugen (nach meist überholten Untersuchungen).

Verhelsts Entscheidung, die anderen Versionen der Jakobus-Litugie nicht wirklich in seinem Kommentar zu verankern, erweist sich m.E. als ein großes Defizit. Sichtbar wird dieser Ausschluß der anderen Versionen bereits an den fehlenden Angaben in der Bibliographie zur **syr Jak II** (die m.E. keineswegs nur eine simple *Abkürzung* der **syr Jak I** des 13. Jh.s darstellt), d.h. es fehlt die kritische Edition von A. Raes in der Serie der *Anaphorae Syriacae* von 1953, ebenso die von A. Baumstark erstellte lateinische Übersetzung der armenischen Überlieferung der Jakobus-Liturgie (**arm Jak**) *unter Einbezug der syrischen und griechischen Zeugen* in *Oriens Christianus* von 1918. Baumstarks Übersetzung der **arm Jak** mit seinem kenntnisreichen Vergleich der armenischen Version mit den syrischen wie griechischen Parallelen existiert für Verhelst nicht (nur S. 295 Anm. 3, wird Baumstark in einem nebensächlichen Kontext überhaupt erwähnt). [Ich hoffe, in nächster Zeit die Edition der **arm Jak** (nach dem Cod. arm 17 von Lyon) mit Übersetzung und Kommentar als Band IV in der Reihe *Anaphorae Orientales / Anaphorae Armeniacae* zu veröffentlichen].

Auch Euringers Edition der äthiopischen Version spielt für Verhelst keine Rolle; sie wird wie Baumstarks Beitrag nur einmal kurz angeführt (S. 393). Ähnlich ergeht es sogar Ch. Merciers kritischer Edition der *griechischen* Version der Jakobus-Liturgie, von der ja die georgische Redaktion abhängig ist (auch wenn sich an einigen Stellen eine Gemeinsamkeit mit der syrischen Überlieferung nachweisen läßt): sie findet kaum Erwähnung und wird z.B. auch beim Index der Autoren (S. 436439) überhaupt nicht angeführt! Das heißt, die *an sich wichtige Einordnung der georgischen Überlieferung* der Jakobus-Liturgie in einen Zusammenhang mit den anderen Traditionsstränge wird nicht thematisiert.

Nun ist der Ausschluß dieser syrischen, armenischen und äthiopischen Überlieferung der Jakobus-Liturgie keineswegs unerheblich, denn es zählen, wie allseits bekannt, gerade die syrische und im Anschluß daran auch die armenische und äthiopischen Redaktion zu jenen Überlieferungssträngen der Jakobus-Liturgie, die eine ältere Textgestalt als die griechische und georgische Version dieser Liturgie bieten, worauf alle Editoren in ihren informativen Einleitungen zu den jeweils kritischen Editionen näher eingegangen sind, und wie dies auch von B. Varghese in mehreren Beiträgen (von 2001, 2004 u. 2008) zusammengefaßt wurde, die Verhelst offensichtlich ebenso unbekannt bzw. unwichtig sind wie die bahnbrechende Klarstellungen zur Epiklese und zu anderen Teilen der Anaphora, wo Verhelst zu oft auf längst überholte Beiträge zurückgegriffen hat. So ist das Fazit zu ziehen, daß diese Publikation für unsere Kenntnis der georgischen Zeugen eine große Bereicherung bedeutet, während die Kommentierung, wenn sie über den unmittelbaren georgischen Befund hinausgeht, oftmals Fragen aufwirft.

Vor allem aber manifestieren sich mit dieser Publikation zwei *widersprüchliche* Ansätze und Intentionen, die dringend der Überarbeitung bedurft hätten: auf der einen Seite steht das Interesse des Handschriften-Instituts in Tbilisi und seine Intention, die georgischen Sinai-Funde auf der Grundlage der ältesten georgischen Handschrift des Sinai zu edieren und vorzustellen, auf der anderen Seite steht Verhelsts griechische Retroversion, dabei auf einer anderen, lange bekannten Textgrundlage und der Einschub eines Kommentars, ohne daß hier ein Versuch unternommen wurde, diese beiden widersprüchlichen Entwürfe miteinander in Einklang zu bringen, was ein sinnvolles Arbeiten mit dieser Publikation in hohem Maß erschwert.

G. Winkler

KONDAKOV, Nikodim Pavlovitch, *Iconographie de la Mère de Dieu*, Introduction et édition d'Ivan FOLETTI avec la collaboration de Damien CERUTTI, Lipa, Rome 2011, vol. III, 608 p., 267 ill.

La découverte récente et la publication de l'une des dernières œuvres capitales de Nikodim Pavlovič Kondakov (1844-1925), inédite et tombée dans l'oubli depuis de nombreuses décennies, est sans aucun doute un événement qui mérite l'attention des byzantinistes et des historiens de l'art chrétien ainsi que leur reconnaissance pour les acteurs de cette résurrection. À ce sujet, on lira avec intérêt la chronique d'Ivan Foletti, alors maître assistant d'histoire de l'art médiéval à la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne, qui évoquait les différentes péripéties de cette retrouvaille dont il fut lui-même l'un des protagonistes (cf. OCP 74 [2008] 495-502).

Considéré comme l'un des fondateurs de l'histoire de l'art byzantin et médiéval russe, Kondakov fut professeur d'histoire de l'art et d'archéologie à Odessa de 1871 à 1887 et à Saint-Petersbourg de 1888 à 1917. Ayant quitté la Russie après la révolution de 1917, il enseigna l'histoire de l'art médiéval à Sofia de 1921 à 1922 et à Prague de 1923 jusqu'à sa mort en 1925. Au cours de sa longue carrière, il eut l'occasion d'entreprendre de nombreux voyages d'étude et de documentation en Russie même et en Orient mais aussi en Europe occidentale, particulièrement en Italie qu'il parcourut en long et en large; il dirigea également diverses missions archéologiques dont témoignent des comptes rendus régulièrement publiés. Assurément, son œuvre la plus connue est l'*Histoire de l'art byzantin considérée principalement dans les miniatures* (2 vol., Paris 1886-1891) où il met pour la première fois en évidence le lien intrinsèque qui existe entre l'œuvre d'art envisagée et le contexte tant littéraire que religieux et ecclésial, voire théologique, du contenu qu'elle veut exprimer. C'est précisément dans cette perspective que sont rédigés aussi bien son étude fondamentale sur l'iconographie du Christ (1905) que les trois volumes de l'*Ikonografja Bogomateri* ou *Iconographie de la Mère de Dieu* dont les deux premiers parurent en langue russe à Saint-Petersbourg en 1914-1915 et envisagent les rapports ainsi que la continuité qui persistent entre l'antique peinture paléochrétienne et médiévale, romaine et byzantine, et celle de l'ancienne Russie.

Aux prises avec les difficultés de l'exil, Kondakov s'efforça de publier une étude en quatre volumes sur la peinture d'icône en Russie, qui finit par voir le jour à Prague en 1928-1933, après sa mort, par les soins du *Seminarium Kondakovianum*, ainsi que le troisième volume de son *Ikonografija Bogomateri*, consacré à l'iconographie de la Mère de Dieu dans l'art italien. Il eut alors l'occasion de confier son manuscrit au Vatican qui le lui acheta et le remit à l'Institut Pontifical Oriental de Rome (P.I.O.) pour y être traduit en vue de sa publication. Les circonstances, malheureusement, empêchèrent celle-ci. Le manuscrit original, rédigé et dactylographié en langue russe, reste à ce jour considéré comme disparu. Mais voici que sa traduction française vient d'être retrouvée dans les archives de l'Institut Pontifical Oriental où elle était conservée, ignorée de tous. C'est elle qui fait l'objet de la présente édition.

Une suggestive préface de Serena Romano situe l'actuelle publication dans l'espace et dans le temps, mettant admirablement en exergue l'originalité de cette œuvre de Kondakov, posthume mais en fin de compte très actuelle. Les remerciements chaleureux adressés par Ivan Foletti, la cheville ouvrière de cette édition, à chacun de ceux qui ont collaboré à sa réalisation sont accompagnés d'une *Note* explicative et justificative soulignant l'intérêt paradoxal d'une entreprise qui est à vrai dire bien plus qu'une simple exhumation.

Dans son introduction (p. XV-XLVI), Foletti présente de façon globale mais exhaustive la personnalité humaine et la carrière scientifique de Kondakov, le tout accompagné d'une riche bibliographie opportunément mise à jour ainsi que de précieux documents disposés en annexe. Il insiste sur le caractère moderne et occidental de la pensée de l'auteur, pourtant enracinée dans la tradition intellectuelle de la Russie de son temps à l'orientation à la fois populaire et savante. Il souligne également l'intérêt de Kondakov pour l'indéniable unité d'inspiration qui s'avère exister entre Orient et Occident chrétien et en fin de compte pour «l'étroite relation que l'art russe entretenait non seulement avec Byzance, mais également avec la Rome médiévale» (p. XXIII). Dans son approche de l'iconographie du Sauveur comme de celle de la Mère de Dieu, en particulier dans l'œuvre fondamentale qui lui est consacrée et dont les deux premiers volumes étaient, comme on l'a vu, les seuls à être connus, Kondakov met en exergue la pérennité des courants iconographiques qui parcourent l'ensemble du monde chrétien y compris la lointaine Russie. Il affirme toutefois la suprématie de la vision orthodoxe et précisément de la "Sainte Russie" comme telle dans ce qu'il considère comme «l 'aboutissement d'un mouvement spirituel européen» (p. XXIV).

Dans son exposé des vicissitudes que connut le «manuscrit perdu et retrouvé» du troisième volume, Foletti retrace l'évolution de la pensée de l'auteur: celui-ci envisageait d'approfondir et de développer l'étude qu'il avait entreprise de l'iconographie mariale dans son ensemble, «en Orient comme en Occident du IIIe au XVIe siècle» (p. XXX), travail qu'il n'acheva qu'en exil avec toutes les difficultés et conséquences que cela comportait. D'autant que le nombre de pages et d'illustrations prévues paraissait requérir, vu les difficultés financières du moment, un mécène exceptionnel. Grâce à l'intervention du professeur Antonio Muñoz et par l'intermédiaire de la nonciature apostolique en Tchécoslovaquie, ce mécène éclairé s'avéra être le pape Pie XI lui-même qui, manifestant un intérêt bienveillant, transmit à son tour le manuscrit à la Bibliothèque Vaticane et par la suite à l'Institut Pontifical Oriental. L'appréciation à la fois positive et réticente de l'éminent historien de l'art Pietro Toesca conditionna en partie le sort du manuscrit qui entre-temps avait été traduit en français sous la supervision du Père Guillaume de Jerphanion s.j., le célèbre pionnier des églises rupestres de Cappadoce (p. XXXIV-XXXV). Parmi les raisons qui peuvent avoir conduit à l'abandon présumé du projet de publication, une place reviendrait d'une part à l'entrée en disgrâce de Mgr d'Herbigny, alors recteur du P.I.O., et d'autre part au progressif changement d'orientation de la "politique" ecclésiale de Pie XI vis à vis de l'Orient chrétien et en particulier de la Russie bolchévique. Ce désintérêt pourrait également avoir pour

cause, tout au moins en partie, les observations et restrictions émises par certains experts du moment concernant l'opportunité de la publication intégrale du texte qui, selon eux, aurait requis au préalable une révision et une mise à jour.

Par ailleurs, en ce qui concerne le sort du manuscrit original en langue russe, on doit rappeler que le fils de l'auteur, Serge Kondakov, alors en exil à Paris et inquiet des modifications qui pourraient être apportées à l'œuvre de son père par suite de l'indécision apparente des responsables romains, s'était adressé à un jésuite, vraisemblablement le Père de Jerphanion: par deux lettres datées des 25 mars et 14 avril 1930, il rappelait avoir personnellement transmis en 1925 le manuscrit au nonce apostolique à Prague et proposait de se charger lui-même de sa publication en trouvant un éditeur privé, au cas où le Vatican aurait renoncé à ce projet. Les missives en question, dont seule la première est citée par Foletti (p. xxxv et Annexe VII) sont actuellement conservées dans les archives de l'Institut Pontifical Oriental (dossier Jerphanion non classé). Elles permettent d'imaginer que la disparition du manuscrit original s'expliquerait par sa remise à Serge Kondakov, la traduction qui venait d'en être faite ayant été conservée auprès du P.I.O., ce qui a permis l'actuelle publication (p. xxxvii-xxxviii). Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il est alors à souhaiter que le manuscrit original en langue russe soit à son tour retrouvé et publié comme il se doit.

En dernière analyse, l'ultime partie de l'introduction de Foletti est une synthèse de ce tome III de l'*Ikonografija Bogomateri,* qui entend présenter au lecteur un regard "orthodoxe" sur la peinture italienne du XIIe au XVIe siècle (p. xxxix-xlvi). Le volume en question est en effet constitué de dix longs chapitres disposés suivant une ligne chronologique précise, se concentrant finalement sur les différentes écoles de la Renaissance italienne. Loin d'être un texte inachevé, comme ou pourrait le penser, il semble que l'auteur ait voulu en quelque sorte le transformer ou le modifier progressivement, mais de façon incomplète, en vue d'un public de lecteurs dépassant le cadre de la seule Russie. La profonde connaissance et le véritable amour de l'Italie dont témoigne Kondakov ne l'empêchent pas d'être polémique vis-à-vis de l'art italien, compte tenu de son propre arrière-fond culturel et religieux et en particulier de son attitude personnelle vis-à-vis de l'image sacrée. En effet, il donne à celle-ci une valeur quasi "transubstantielle" et par conséquent invariable qui est en fait le fondement de la représentation iconique, selon les définitions mêmes du concile de Nicée II.

La perte du sens véritable de l'icône, selon Kondakov, a eu comme conséquence que l'image sacrée, transformée dans le meilleur des cas en allégorie, s'est pratiquement éloignée du peuple. C'est là un des leitmotive de ce troisième volume de l'*Ikonografija Bogomateri* qui présente désormais de façon systématique une approche méthodologique énoncée au début de l'ouvrage, mais comportant d'apparentes incohérences, comme le relevait alors Toesca. On lira avec intérêt les pages dédiées à Giotto et à son œuvre, à Duccio et aux peintres siennois, avant d'en arriver à la décadence progressive de l'image sacrée aux XVe-XVIe siècles où, selon Kondakov, «la peinture de Michel-Ange incarne tous les défauts de son époque». En fin de compte, malgré toute l'admiration de l'auteur pour de telles splendeurs,

pour un naturalisme de plus en plus raffiné et une plastique remarquable, ce dernier estime qu'il s'agit, en fait, beaucoup plus de la virtuosité d'un maître que d'une véritable peinture religieuse. Les œuvres des artistes novateurs sont belles, certes, mais difficilement utiles à la véritable dévotion; Kondakov rejoint ainsi la pensée de tels de ses contemporains et compatriotes comme Pavel Florensky ou Serge Boulgakov. Le critère du véritable art sacré n'est donc pas simplement esthétique, comme cela a été progressivement le cas au cours des siècles en Occident, mais avant tout populaire et "fonctionnel" en servant au culte et en définitive, conviendrait-il de préciser, essentiellement liturgique.

Les soi-disant incohérences de Kondakov seraient ainsi dues à une approche méthodologique qui sous-tend un exposé, effectivement assez complexe et qui, à l'époque où il aurait dû être publié, aurait pu paraître incongru ou quelque peu provincial pour le public occidental, mais qui représente paradoxalement un point de vue extrêmement révélateur de la pensée russe du moment, son fameux "Âge d'argent", et constitue une page importante de son histoire. Par ailleurs les réflexions de l'auteur, ajouterions-nous volontiers, préfigurent en quelque sorte certaines intuitions et aspirations contemporaines en ce qui concerne l'art religieux ou, plus exactement, l'art sacré d'aujourd'hui ainsi que la redécouverte de l'icône en Occident. Somme toute, loin de constituer l'exhumation d'un témoignage archéologique d'une époque révolue, la présente édition s'inscrit opportunément dans une recherche des plus actuelles. C'est pourquoi il convient de savoir gré à tous les collaborateurs de cette publication de nous procurer la satisfaction de prendre ainsi connaissance, pour la toute première fois, de ces pages denses et érudites de Kondakov, qu'accompagnent, outre la *bibliographie* alors rassemblée par l'auteur, de nombreuses illustrations en noir et blanc et de précieux index.

M. Berger

MacCoull, Leslie (translated by), *Coptic Legal Documents. Law as Vernacular Text and Experience in Late Antique Egypt* [Medieval and Renaissance Texts and Studies 377. Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance 32], in collaboration with Brepols, Tempe, Arizona 2009, pp. xxxiv + 214.

Il manquait une anthologie des papyrus documentaires coptes qui dispensât de la lecture souvent déroutante pour le non-spécialiste des grandes collections, par exemple, les travaux de Walter C. Till sur les documents thébains publiés dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des Sciences de Vienne en 1954 et 1964. C'est maintenant chose faite avec ce volume réalisé par une spécialiste chevronnée. L'A. est en effet bien connue pour ses nombreuses publications et ses études sur la culture de langue copte dans l'Égypte de la fin de l'empire romain et des premiers siècles sous l'Islam. Elle était donc bien préparée pour nous offrir ce type d'ouvrage.

Après une Introduction plutôt brève (p. xix-xxxiv) qui esquisse les grandes questions — on admirera ici comme dans le reste de l'ouvrage la bibliographie donnée en notes, vraiment *up to date* —, cinquante documents sont présentés en traduc-

tion anglaise dans l'ordre chronologique. L'A. explique qu'elle conduit le lecteur "on a tour of the culture and the persons that produced them (sc. the documents). I have tried to select the most representative and most interesting of their kinds" (p. xx). La première pièce date de 569, la dernière de 748, après plus d'un siècle de domination musulmane (p. 1-184). Un glossaire trilingue, anglais, grec et copte (p. 185-188), la bibliographie (p. 189-199) et un index divisé en sections à la manière des publications papyrologiques (p. 201-214) complètent le volume.

Si l'anthologie intéresse au premier chef les spécialistes du droit, avec les actes d'achat et de vente, de cession de terrain, les litiges entre héritiers ou voisins, les testaments, les donations etc., elle sera consultée aussi avec profit par ceux qui veulent mieux connaître, comme prises sur le vif, la culture et la civilisation copte entre le VIe et le VIIIe siècle. À cette limite temporelle s'ajoute encore une autre, régionale, puisque par nature, seule la Vallée du Nil nous a conservé les papyrus. Certes, la situation économique et sociale ne devait guère être différente dans le Delta, mais il est bon de garder à l'esprit ce déséquilibre de nos sources. D'autre part, le langage juridique obéit à des règles plus ou moins précises, à des formules qui se répètent d'un acte à l'autre. Pour le domaine copte, nous possédons maintenant un guide sûr avec l'imposant volume de T. S. Richter, *Rechtssemantik und forensische Rhetorik. Untersuchungen zu Wortschatz, Stil und Grammatik der Sprache koptischer Rechtsurkunden*, 2ème édition, Wiesbaden 2008, dûment cité et utilisé par l'A. Il n'en reste pas moins que les documents souvent se ressemblent et qu'ils n'offrent parfois que de subtiles différences, comme le nom des personnes qui permettent de les grouper par familles dont on pourra suivre les vicissitudes à travers les générations, quand nous possédons des archives familiales. Tout cela est du ressort de la science papyrologique. De portée plus générale sont les textes où se déploient dans une phraséologie qui peut tomber dans l'emphase la piété du testateur et son angoisse devant la mort inéluctable. On a déjà bien utilisé ces documents pour l'histoire du monachisme et ses institutions et l'A. nous offre dans l'anthologie les pièces les plus éloquentes. Comme la plupart d'entre elles concernent Djémé, village copte niché dans les ruines des temples de Médinet Habû sur la rive gauche du Nil, à l'est de Louxor, on apprend à connaître non seulement ses habitants, mais encore le nom des rues à angle droit ou des maisons mitoyennes minutieusement décrites dans les actes notariés. Le rôle de la femme dans la société est bien mis en valeur à travers le choix des documents.

Comme les pièces ne sont pas numérotées jusqu'à cinquante, il faut avoir recours à la Table des matières (p. IX-XI) pour retrouver un document cité dans les notes ou l'index. On ne repère ni dans les abréviations ni dans la bibliographie l'édition fondamentale de W. E. Crum, *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême (Theben)*, Leipzig 1912, reproduite avec une très intéressante introduction de A. Schiller à Leipzig encore en 1971. On lit certes plusieurs fois dans les notes les noms "Crum/Steindorff", e.g. p. 167, n. 15, mais à vrai dire, comme le précise Schiller, l'édition revient uniquement à Crum; la traduction et les commentaires promis par Steindorff n'ont jamais vu le jour. C'est du titre du volume que vient du reste le sigle KRU, devenu si familier aux spécialistes qu'ils en oublient de déchiffrer l'origine.

Juste deux ou trois petites remarques: p. 66, n. 4, il s'agit de ϣⲟⲩ-, non de ϣⲁⲩ-, et la forme hybride correspond exactement à la forme grecque. Pourquoi p. 155, l. 37, "his/her" si KRU 74^{87} a ⲧⲉϥ-? P. 170, l. 25, au lieu de "self-moving", il faut traduire "movable", cf. p. 178 l. 16: la forme passive ⲡⲉⲧⲉϣⲁⲩⲕⲓⲙ ⲉⲣⲟϥ de KRU 106^{144} est l'équivalent de l'intransitif ⲡⲉⲧⲕⲓⲙ dans KRU 38^{25}. La note 9, p. 182, nous paraît mal à propos et la traduction incorrecte: on lit ⲉⲛⲥϩⲁⲓ dans KRU 19^{100} et on doit bien justifier la première personne du pluriel, cf. "wir schreiben" dans Till 1954, p. 105. Il y a quelque incohérence dans la rédaction: le mot "paraphernalia" apparaît sans explication p. 123, l. 3, mais il reçoit une note p. 133, l. 14.

Avec cet agile instrument de travail, tous ceux qui désirent une introduction à l'univers trop souvent négligé des papyrus documentaires coptes à partir des textes trouveront leur compte. L'A. a su choisir les documents les plus intéressants et les présenter de manière attirante. On retiendra surtout KRU 67, p. 120-126, le testament du moine Paham, et l'émouvante piété de la donatrice Anna dans KRU 106, p. 166-173, qui se nourrit de nombreuses citations de la Bible.

Ph. Luisier, S.J.

Massignon, Louis, *Badaliya au nom de l'autre (1947-1962)*, presenté et annoté par Maurice Borrmanns et Françoise Jacquin. Préface du cardenal Jean-Louis Tauran [Coll. Patrimoines *Islam*], Les Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 398.

La prima pagina introduce a una "lettura mistica della storia". Riproduce il bronzo dello scultore Pierre Roche, all'anagrafe Fernand Massignon, padre dell'islamologo Louis Massignon. Si tratta, di "araldica mistica". La placca di bronzo rosso su fondo giallo, esibisce il monogramma di Charles de Foucauld, con il cuore di Gesù trafitto e la giaculatoria in arabo, "Gesù, figlio di Maria, tu sei l'amore". Segue una breve ma stimolante prefazione del cardinale Tauran, che definisce la *badalīya*, "L'offrirsi per amore di Gesù Cristo per il bene dell'umanità, specialmente di quanti non hanno accesso ai tesori del Vangelo". Gesù infatti si umilia, soffre, muore e risorge per gli uomini, nella *badalīya*, o sostituzione vicaria, per la loro salvezza. Maurice Borrmans, Padre Bianco, aiuta il Lettore ad apprezzare il nucleo centrale di quest'iniziativa. L'*Avertissement* assicura che i testi massignoniani sono riprodotti nella loro integrità, con relative note dello stesso Massignon.

Il libro è suddiviso in tre parti. La prima narra l'apparire della *badalīya* nella spiritualità di Massignon. È un voto fatto da lui e da Mary Kahil, egiziana melchita, cioè appartenente a una Chiesa orientale che sul mistero dell'incarnazione accetta il Concilio di Calcedonia. Mary è cristiana d'Oriente e Massignon impara grazie a lei le caratteristiche e i valori delle cristianità orientali che hanno preceduto vari popoli d'Occidente nel vivere il mistero cristiano, praticando il cristianesimo sotto il dominio islamico, degli Omaiadi, degli Abbasidi e degli Ottomani. Massignon vuole ottenere la salvezza dell'amico Luis de Cuadra, che si è fatto musulmano, e gravemente malato di tifo. Propone a Mary di offrirsi ambedue a Dio per la salvezza di Luis. C'è qualche tentennamento di Mary, ma finalmente il voto è pronunciato a due voci. E anche se Luis de Cuadra si toglie la vita, i due, che hanno emesso il

cause, tout au moins en partie, les observations et restrictions émises par certains experts du moment concernant l'opportunité de la publication intégrale du texte qui, selon eux, aurait requis au préalable une révision et une mise à jour.

Par ailleurs, en ce qui concerne le sort du manuscrit original en langue russe, on doit rappeler que le fils de l'auteur, Serge Kondakov, alors en exil à Paris et inquiet des modifications qui pourraient être apportées à l'œuvre de son père par suite de l'indécision apparente des responsables romains, s'était adressé à un jésuite, vraisemblablement le Père de Jerphanion: par deux lettres datées des 25 mars et 14 avril 1930, il rappelait avoir personnellement transmis en 1925 le manuscrit au nonce apostolique à Prague et proposait de se charger lui-même de sa publication en trouvant un éditeur privé, au cas où le Vatican aurait renoncé à ce projet. Les missives en question, dont seule la première est citée par Foletti (p. xxxv et Annexe VII) sont actuellement conservées dans les archives de l'Institut Pontifical Oriental (dossier Jerphanion non classé). Elles permettent d'imaginer que la disparition du manuscrit original s'expliquerait par sa remise à Serge Kondakov, la traduction qui venait d'en être faite ayant été conservée auprès du P.I.O., ce qui a permis l'actuelle publication (p. xxxvii-xxxviii). Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il est alors à souhaiter que le manuscrit original en langue russe soit à son tour retrouvé et publié comme il se doit.

En dernière analyse, l'ultime partie de l'introduction de Foletti est une synthèse de ce tome III de l'*Ikonografija Bogomateri*, qui entend présenter au lecteur un regard "orthodoxe" sur la peinture italienne du XIIe au XVIe siècle (p. xxxix-xlvi). Le volume en question est en effet constitué de dix longs chapitres disposés suivant une ligne chronologique précise, se concentrant finalement sur les différentes écoles de la Renaissance italienne. Loin d'être un texte inachevé, comme ou pourrait le penser, il semble que l'auteur ait voulu en quelque sorte le transformer ou le modifier progressivement, mais de façon incomplète, en vue d'un public de lecteurs dépassant le cadre de la seule Russie. La profonde connaissance et le véritable amour de l'Italie dont témoigne Kondakov ne l'empêchent pas d'être polémique vis-à-vis de l'art italien, compte tenu de son propre arrière-fond culturel et religieux et en particulier de son attitude personnelle vis-à-vis de l'image sacrée. En effet, il donne à celle-ci une valeur quasi "transubstantielle" et par conséquent invariable qui est en fait le fondement de la représentation iconique, selon les définitions mêmes du concile de Nicée II.

La perte du sens véritable de l'icône, selon Kondakov, a eu comme conséquence que l'image sacrée, transformée dans le meilleur des cas en allégorie, s'est pratiquement éloignée du peuple. C'est là un des leitmotive de ce troisième volume de l'*Ikonografija Bogomateri* qui présente désormais de façon systématique une approche méthodologique énoncée au début de l'ouvrage, mais comportant d'apparentes incohérences, comme le relevait alors Toesca. On lira avec intérêt les pages dédiées à Giotto et à son œuvre, à Duccio et aux peintres siennois, avant d'en arriver à la décadence progressive de l'image sacrée aux XVe-XVIe siècles où, selon Kondakov, «la peinture de Michel-Ange incarne tous les défauts de son époque». En fin de compte, malgré toute l'admiration de l'auteur pour de telles splendeurs, pour un naturalisme de plus en plus raffiné et une plastique remarquable, ce dernier estime qu'il s'agit, en fait, beaucoup plus de la virtuosité d'un maître que d'une véritable peinture religieuse. Les œuvres des artistes novateurs sont belles, certes, mais difficilement utiles à la véritable dévotion; Kondakov rejoint ainsi la pensée de tels de ses contemporains et compatriotes comme Pavel Florensky ou Serge Boulgakov. Le critère du véritable art sacré n'est donc pas simplement esthétique, comme cela a été progressivement le cas au cours des siècles en Occident, mais avant tout populaire et "fonctionnel" en servant au culte et en définitive, conviendrait-il de préciser, essentiellement liturgique.

Les soi-disant incohérences de Kondakov seraient ainsi dues à une approche méthodologique qui sous-tend un exposé, effectivement assez complexe et qui, à l'époque où il aurait dû être publié, aurait pu paraître incongru ou quelque peu provincial pour le public occidental, mais qui représente paradoxalement un point de vue extrêmement révélateur de la pensée russe du moment, son fameux "Âge d'argent", et constitue une page importante de son histoire. Par ailleurs les réflexions de l'auteur, ajouterions-nous volontiers, préfigurent en quelque sorte certaines intuitions et aspirations contemporaines en ce qui concerne l'art religieux ou, plus exactement, l'art sacré d'aujourd'hui ainsi que la redécouverte de l'icône en Occident. Somme toute, loin de constituer l'exhumation d'un témoignage archéologique d'une époque révolue, la présente édition s'inscrit opportunément dans une recherche des plus actuelles. C'est pourquoi il convient de savoir gré à tous les collaborateurs de cette publication de nous procurer la satisfaction de prendre ainsi connaissance, pour la toute première fois, de ces pages denses et érudites de Kondakov, qu'accompagnent, outre la *bibliographie* alors rassemblée par l'auteur, de nombreuses illustrations en noir et blanc et de précieux index.

M. Berger

MacCoull, Leslie (translated by), *Coptic Legal Documents. Law as Vernacular Text and Experience in Late Antique Egypt* [Medieval and Renaissance Texts and Studies 377. Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance 32], in collaboration with Brepols, Tempe, Arizona 2009, pp. xxxiv + 214.

Il manquait une anthologie des papyrus documentaires coptes qui dispensât de la lecture souvent déroutante pour le non-spécialiste des grandes collections, par exemple, les travaux de Walter C. Till sur les documents thébains publiés dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie des Sciences de Vienne en 1954 et 1964. C'est maintenant chose faite avec ce volume réalisé par une spécialiste chevronnée. L'A. est en effet bien connue pour ses nombreuses publications et ses études sur la culture de langue copte dans l'Égypte de la fin de l'empire romain et des premiers siècles sous l'Islam. Elle était donc bien préparée pour nous offrir ce type d'ouvrage.

Après une Introduction plutôt brève (p. xix-xxxiv) qui esquisse les grandes questions — on admirera ici comme dans le reste de l'ouvrage la bibliographie donnée en notes, vraiment *up to date* —, cinquante documents sont présentés en traduc-

voto di sostituirsi a lui, non perdono la speranza che si salvi. Questo incontro con la *badalīya*, avvenuto in Egitto a Damietta nel 1934, si collega a una precedente tappa della vita di Massignon. L'anno 1908, durante una ricerca archeologica in Iraq, Massignon è sospettato di spionaggio dalle autorità turche. Sentendosi sul capo la spada di Damocle di una accusa infamante che stroncherebbe per sempre la sua vocazione di studioso, Massignon è talmente preso dalla disperazione che tenta il suicidio, senza riuscirvi. A un tratto la salvezza gli giunge inattesa dai musulmani che lo hanno ospitato. La notabile famiglia degli Alusi si fa garante della sua innocenza presso le autorità turche, nella prospettiva della sacra ospitalità dello straniero. Questo miracoloso intervento rivela a Massignon la generosità altruistica di musulmani e gli fa riscoprire per contrappasso la sua fede cristiana insegnatagli dalla madre e da lui per anni trascurata. È una vera "conversione" cui Massignon è fedele per tutta la vita.

Nella seconda parte del libro la *badalīya* è nuovamente al centro, definita "sostituzione o scambio con un soldato estratto a sorte" (p. 60). Questo si verifica letteralmente, nel caso di s. Massimiliano Kolbe, che in un lager nazista prende il posto di un prigioniero condannato a morte per fame. Ma si dà pure il caso, citato più di una volta da Massignon, del musulmano Hajj Lumis Mahfoud, ucciso mentre partecipa a una riunione della *badalīya*. Anche i musulmani sanno cosa sia la *badalīya*. Ali Mehmet Mulla Zade che soggiorna alcuni mesi tra i suoi dopo aver ricevuto il battesimo, racconta in una lettera che suo padre, musulmano convinto, lo ha addirittura minacciato di morte se non ritorna alla fede islamica. Mulla risponde al padre che può ucciderlo subito perché lui morirà cristiano. Suo padre rimane colpito da quella testimonianza più forte della morte. Un giorno narra al figlio un episodio della propria vita. Ufficiale dell'esercito turco, combatte contro i russi, quando si ammala gravemente di tifo ed è ricoverato a Istambul nell'ospedale delle suore di San Vincenzo de Paoli. Nei rari nomenti di lucidità, scorge accanto a sé una suora che lo assiste con premura, "come vedesse in me Gesù Cristo stesso". Ma quando la febbre scende gradatamente, l'ufficiale si accorge dell'assenza della suora non più vicina ai pazienti più gravi. Finalmente il giorno che è dimesso dall'ospedale, vede davanti all'edificio un corteo funebre che si avvia verso il cimitero cristiano. Chiede per semplice curiosità chi sia il defunto. Gli rispondono: "Quell'angelo di suora che assisteva voi soldati come suoi fratelli". E il musulmano, confessando al figlio quella esperienza, designa l'eroismo altruistico della suora con il termine arabo di *badalīya*, convinto che la suora si è offerta a Dio per la salvezza di musulmani, la cui vita era in grave pericolo. E il figlio, ricordando questa confessione paterna, aggiunge che suo padre, turco cretese, costretto dai trattati a lasciare Creta per spostarsi a Istanbul, è privato dei suoi beni, con il suo conseguente rapido declino. Ma poco prima di morire, invia la sua paterna benedizione al figlio lontano, al quale la conversione al cristianesimo rende impossibile accorrere al capezzale del genitore morente.

La seconda parte del libro illustra la *badalīya* nel suo divenire, quale associazione di persone, di religione diversa, che si radunano, pregano, digiunano per il bene altrui. Vi è riprodotta la preziosa documentazione massignoniana delle quindici *Lettere annuali* sulla *badalīya*, spedite puntualmente per nutrire la spiritualità dei membri dell'associazione. Leggo in una delle prime: "La badaliya non è una norma di preghiera, né un metodo sistematico di penetrazione apostolica. Consiste invece nel mettere a disposizione della sete di anime di Gesù, generose risposte a favore di altri. È un espatrio spirituale per offrire doni ad altre anime" (lettera annua n. IV). Ciascuna delle lettere è datata, la prima all'anno 1947, l'ultima l'anno 1960. Tra la sesta e la settima c'è una lettera sulla *badalīya* a Papa Pio XII, non numerata ma datata al 4 settembre 1953. Per completare la raccolta, il libro aggiunge le *Convocations mensuelles*, ciclostilate in 91 fascicoli di formato minore, il primo, il 5 febbraio 1954, l'ultimo, il 9 novembre 1962, pochi giorni dopo la morte di Massignon avvenuta la notte tra il 31 ottobre e il 1° di novembre di quell'anno.

Questa seconda parte del libro, alla quale Françoise Jacquint ha collaborato con Borrmans, arricchisce la nostra conoscenza della concezione spirituale e mistica di Louis Massignon. Ma quale risposta dà la terza parte sul futuro dell'associazione della *badalīya*, dato che il vincolo tra i fondatori e l'associazione era tale che la scomparsa, dapprima di Massignon, poi di Mary Kahil morta nel 1979, ha costituito un duro colpo per il gruppo. Borrmans risponde con la terza parte, "Essai d'une *badaliya* nouvelle", che raccoglie sette testimonianze di personaggi di varie nazioni, impegnati in diverse località del mondo, che mantengono ammirazione per chi ha lanciato il movimento e continuano a comportarsi da *badalioti*. Sono Jacques Keryell, francese, nato a Issy-les-Moulineaux, autore di cinque scritti su Massignon; Jacques Waardenburg, nato ad Haarlem, Paesi Bassi, che difende la sua tesi dottorale all'università di Amsterdam, poi edita in francese con il titolo, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*; Père Luc Moreau, domenicano, conoscitore dell'Islam africano per aver vissuto in Senegal e nel Benin, che ha edito *Africains musulmans* e diretto un gruppo di *badalīya* a Dakar; Père Arij A. Roest Crollius, gesuita olandese, che studia l'arabo in Libano, insegna 35 anni all'Università Gregoriana e attualmente all'Istituto di teologia che i Gesuiti gestiscono ad Abidjan in Costa d'Avorio. La sua testimonianza addita "le tradizioni spirituali dei popoli dove si rivela il carattere propriamente divino dell'Ospite che si degna di entrare in un rapporto di sostituzione con la sorte e l'identità dei suoi fedeli" (361); André de Peretti, nato in Marocco, parlamentare, professore universitario, scrittore e poeta, presidente dell'Associazione degli Amici di Massignon, rimpiange la scomparsa dell'associazione della *badalīya* ma continua a viverne lo spirito; segue la testimonianza femminile dell'americana Dorothy C. Buck, già stella della danza artistica, famosa per *La danza della vita*, e per un'altra opera più vicina al nostro tema, *Dialoghi con santi e mistici nello spirito di L. Massignon*. Infine la testimonianza di un altro gesuita Padre Paolo Dall'Oglio, "romano de Roma". Dopo aver raggiunta una particolare padronanza della lingua araba, ama l'Islam senza dimenticare Gesù Cristo, anzi riconoscendo la *badalīya* del Figlio di Mariam, sostituzione vicaria per la redenzione di tutto il genere umano. E dopo aver scoperto i ruderi del monastero siriano di Mosè l'Etiope, Padre dall'Oglio lo restaura per farne un centro di vita monastica cristiana in dialogo con l'Islam. Questo libro denso di spiritualità dimostra che la *badalīya* non è morta ma vive anche oggi nonostante la scomparsa dei fondatori.

V. Poggi, S.J.

PALLATH, Paul, *Iniziazione cristiana nella Chiesa siro-malabarese: liturgia, teologia, storia e riforma*, Urbaniana University Press, Roma 2011, pp. 239.

Cristiani non si nasce — cristiani si diventa (cfr. AAVV, *Made, Not Born. New Perspectives on Christian Initiation and the Catechumenate*, Notre Dame, IND 1976). Parlando di sacramenti di *iniziazione* la Chiesa sottolinea che si tratta solo di un evento che pone l'inizio decisivo per ciò che segue; anche se in varie cristianità orientali, i tre sacramenti che ne compongono la configurazione — il battesimo, la confermazione e la comunione — di solito sono amministrate in una sola cerimonia, i primi due sacramenti si dànno una sola volta, il terzo si può ripetere quasi quotidianamente. In effetti, si tratta di una introduzione in tre tappe: indossare il Cristo (battesimo); comunicare il Cristo (cresima); e lasciarsi assimilare da Cristo (comunione). Già questo indica che non si tratta di unico appuntamento, ma di un processo di crescita che finisce con la morte.

Questa nuova opera del P. si capisce meglio se la si prende in mano dopo una lettura del suo libro recente *The Eucharistic Liturgy of the St Thomas Christians and the Synod of Diamper*, Oriental Institute of Religious Studies India, Department of Publications of Paurastya Vidyapitham, Vadavathoor, Kottayam, Kerala 2008, pp. XIV + 231 (cfr. E. G. Farrugia, "The Eucharistic Liturgy and the Synod of Diamper", *Gregorianum* 92 [2011] 618-622). In questo lavoro, P. cerca di presentare il testo della liturgia eucaristica dei cristiani di s. Tommaso (7-81) e poi uno studio critico delle modifiche apportate dal Sinodo di Diamper nel 1599 alla Qurbana (83-209). È la ragione perché l'A. non tratta di nuovo dell'eucaristia come sacramento di iniziazione, anche se, al di là della struttura e della genesi della Qurbana, ci sarebbe da aggiungere che l'eucaristia è il momento culminante dell'iniziazione. Comunque, P. è particolarmente idoneo a svolgere il compito che si è prefisso, non solo perché possiede due dottorati in diritto canonico, uno nel diritto orientale dal Pontificio Istituto Orientale e l'altro nel diritto occidentale dalla Pontificia Università Laterana, ma anche perché, oltre ad essere ufficiale della Congregazione per il Culto divino (86), ha scritto *in extenso* sulla storia di questa comunità ecclesiale. Storia, liturgia, diritto s'incrociano nel crogiuolo della teologia. Il merito di questo suo libro è di aver mostrato che la liturgia, anche quando è ritenuta tale dalla tradizione o da proiezioni personali, non è caduta dal cielo, ma è diventata così sotto i martellamenti spietati della storia; o, per dirla alla tedesca, *ist geworden*. Si aprono, quindi, possibilità di rinnovare e, se necessario, riformare le norme ricevute, specialmente là dove sono distorte a causa di una latinizzazione aggressiva o di altre cause ingiustificate. In principio, questo processo di aggiornamento è in atto dai tempi di Pio IX (1933), servono però lavori sereni e impegnativi per aiutare le istanze responsabili ad attuare tali modifiche che ritengono necessarie, secondo lo spirito di *Orientalium ecclesiarum*, che sollecita il ripristino delle varie liturgie orientali, purificate da aggiunte non organiche. E resta tanto da fare, perché lo studio teologico serio non può fare a meno della storia.

In questa prospettiva si deve leggere il nuovo libro di P. La prospettiva viene incontro al recensente, in quanto l'interesse qui è soprattutto dogmatico, purché

si intenda dogma così come lo intende l'Oriente cristiano — dogma unito alla spiritualità, assioma che può essere parafrasato nella famosa frase di s. Prospero di Aquitania, *lex orandi, lex credendi*: *ut legem credendi lex statuatur supplicandi* (DH 246). Il testo ha fatto scuola, e corrisponde talmente alla questione considerata che merita di essere citato in pieno. Prospero sta parlando nel contesto delle discussioni della grazia attorno alla teologia di s. Agostino e conclude: "Oltre però queste inviolabili deliberazioni della beatissima e apostolica sede, con le quali i piissimi padri, rigettata l'ignoranza della pestifera novità, ci hanno insegnato ad ascrivere alla grazie di Cristo sia l'iniziale buona volontà, sia la crescita delle lodevoli propensioni, sia la perseveranza in essa sino alla fine, teniamo in considerazione anche i sacramenti della pubblica preghiera sacerdotale, che, tramandati dagli apostoli, vengono celebrati uniformemente in tutto il mondo e in ogni chiesa cattolica, affinché la regola del pregare stabilisca la maniera del credere" (DH 137-139). Nel suo senso integrativo, il dogma si traduce nel linguaggio celebrativo della liturgia come *lex orandi*, mentre i canoni segnano i limiti entro i quali è possibile l'esperienza ecclesiale. Il lavoro di P. è sotteso da un ricorrente paragone tra l'esperienza della Chiesa a Oriente e Occidente, e le esperienze di Chiese *sui juris*, compresa quella della Chiesa latina, che il compianto Ivan Žužek, SJ, amava chiamare la venti-duesima Chiesa *sui juris* della comunione ecclesiale (l'avrebbe chiamata la ventitreesima dopo l'elevazione delle eparchie di Košice e Prešov a metropoli). Siccome queste competenze si trovano nello stesso autore, c'è da aspettare qualcosa di insolito — raggi-x della Chiesa attraverso i suoi sacramenti di iniziazione.

La forza probativa del libro si trova nel primo capitolo, il capitolo storico, che percorre il cammino tortuoso dell'evoluzione del rito dell'iniziazione tra i cristiani di s. Tommaso. Se prendiamo le fonti antiche siriache non vi si trova nessun riferimento ad una unzione post-battesimale, che corrisponde alla cresima (confermazione) occidentale (13). La tradizione comune ad oriente ed occidente — quindi la tradizione pre-nicena — conosce solo la *rushma*, come è chiamata in siriaco l'unzione con l'olio d'uliva sulla fronte e sul capo prima del battesimo. Con la svolta dovuta a Costantino Magno († 337), il modello ebraico primordiale è stato superato da un nuovo paradigma, sostanzialmente romano-ellenistico. Quando, sotto queste premesse, il battesimo di Cristo fu preso a modello operativo per il rito battesimale, apparve chiaramente che lo Spirito scende su Gesù solo dopo che Cristo esce dall'acqua (50-51). Come risultato c'è in Oriente l'unzione post-immersione con il santo myron, olio che corrisponde al sigillo dello Spirito Santo che discende su Gesù nelle acque del Giordano. Così, alla fine del IV secolo, l'uso del santo myron dopo l'immersione fu adottato dal rito antiocheno (51). È così che sono venuti a sussistere, l'una accanto all'altra, due unzioni nella tradizione antiochena, sicché l'unzione pre-battesimale perde il suo significato originale come vera unzione dello Spirito ed è degradata ad essere uno dei riti che preparano per il battesimo, mentre il vero dono dello Spirito fu assegnato all'unzione post-battesimale (51). È stato il Patriarca Isho'yahb III (c. 652-c. 661), grande riformatore liturgista, che nella Chiesa di Oriente in Mesopotamia, introdusse l'unzione dopo il battesimo che corrisponderebbe all'equivalente della confermazione; inoltre, egli diede al

rito la struttura dell'anafora eucaristica (51-52). Anche se l'unzione prima del battesimo è stata conservata il suo significato originale è stato re-interpretato come preparazione; e così, la Chiesa d'Oriente continuò a usare l'olio d'oliva per l'unzione, benedetto dal vescovo, e non il santo myron. Ma dopo l'adesione di Simone Giovanni Sulaqa (1553) alla Chiesa cattolica, la Chiesa caldea ha continuato (a) a usare l'olio d'oliva per le due unzioni pre-battesimali e (b) ha cominciato a usare il santo myron, benedetto dal vescovo, per l'unzione post-battesimale con l'adattazione della formula latina della Confermazione. La tradizione siro-orientale ha conservato sia le tre unzioni con l'olio benedetto sia la tripla immersione nell'acqua benedetta (53). Tutte le Chiese di tradizione siriaca affermano che storicamente il rito dell'iniziazione è un tutt'uno; l'unzione post-battesimale corrisponde alla Confermazione occidentale (53).

Per quanto riguarda l'iniziazione cristiana secondo la tradizione siro-orientale, tra i Cristiani di San Tommaso si deve anzitutto constatare che in sostanza è in genere la stessa come l'*Iniziazione cristiana secondo la liturgia siro-orientale*. Ma alcune affermazioni sono azzardate; così come quando P. dice, nel quadro dell'*iniziazione cristiana di Gerusalemme è il rito di San Tommaso*, della primitiva liturgia battesimale (la sola [!] esistente a quel tempo). In mancanza di documentazione certa è difficile sostenere che all'inizio c'era una sola liturgia che in seguito si è sgretolata, e non piuttosto il contrario, e cioè che all'inizio c'era una pluralità di forme che eventualmente sono rimaste in pochi centri importanti di attività liturgiche, catalizzando così l'emergere dei vari riti. Comunque è bene sapere che negli Atti di Tommaso (apocrifo NT) si trovano cinque descrizioni dell'iniziazione cristiana da parte di Tommaso in India (63). Gli elementi esenziali sono: unzione con l'olio santo; immersione nell'acqua naturale nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; e la celebrazione dell'eucaristia con la distribuzione della comunione (66). I Cristiani di s. Tommaso hanno praticato la loro fede in perfetta concordia fino all'arrivo dei missionari nel secolo XVI. Francisco Ros ci informa che le mogli dei chierici assistevano al battesimo delle donne (66). Diamper dimostra che i Cristiani di s. Tommaso ammaestravano il sacramento nella tradizione siro-orientale (66-67; cf CCEO can. 28.2).

Per quanto riguarda *il commento teologico-liturgico alla celebrazione dell'iniziazione cristiana nella Chiesa siro-malabarese* l'A. cerca di enucleare il senso di un processo così tortuoso ma che, come il cactus, ha potuto sopravvivere così o così. Segue così la pista della tradizione, che testimonia l'uso di cerimonie di esorcismo e di rinuncia a Satana poi tolte (138). Per una valutazione teologica di una tale manomissione è da ricordarsi che la cosa più importante è l'incontro con Gesù Cristo, non la rinuncia a Satana (139). La prima unzione, anche se privata del senso originale del dono dello Spirito, ritiene il significato di appartenenza a Dio e di liberazione dal demonio, scongiurandolo (142). La testimonianza che il bema si usava per la liturgia della Parola sarà più tardi usata per decifrare la icona della Pentecoste, e.g. da G. Passarelli. Abbondano qui gli autori siriaci, e le loro interpretazioni: Isho'yahb III, Narsai e Timoteo II, anche se manca Gabriele Qatraya e Ibn il-Farrag e Ebed Jesu. L'acqua del battesimo diventa un grembo per la seconda nascita; lo Spirito Santo plasma nuovamente colui che viene battezzato e rinasce in uomo nuovo (152).

Positivamente, si può dire che Pallath ha fornito un altro tassello per un edificio della liturgia siro-malabarese per cui dobbiamo essergli molto grati. La dovizia di dettagli storici che dà per la parte più documentata della tradizione aiuta il lettore ad entrare in un mondo recentemente scoperto, ma che merita di essere approfondito. Preso specialmente con l'eucaristia, altro sacramento dell'iniziazione, questi tre sacramenti sono come un magnifico portale della realtà sacramentale della sua Chiesa. Quando uno ha ricevuto i sacramenti dell'iniziazione, è anche iniziato alla sua Chiesa. Meno felici alcune espressioni sulla tradizione insufficientemente documentata, non esistendo un canone di comparazione salvo in alcuni scritti dei Padri.

Inoltre, l'opera di P. aiuta a continuare le scoperte. L'autore divide, per scopi di lavoro, l'eucaristia dagli altri due sacramenti di iniziazione, su cui d'altronde — come abbiamo già visto — ha fornito già un'eccellente monografia, come ci avverte quasi di sfuggita. Però sembra dimenticare l'"iniziazione permanente" al mistero di Cristo, come se, una volta battezzati, potessimo dimenticare il nostro battesimo. I primi cristiani posponevano il battesimo all'avvicinarsi della morte — il cristiano deve continuare a praticare la mistagogia — ad essere introdotto al mistero di Cristo — fino alla morte. Perciò l'eucaristia è essenzialmente legata all'*omelia*, in funzione della catechesi; in base al principio *lex orandi, lex credendi* ereditato dal giudaismo: la liturgia della parola deve precedere la liturgia eucaristica senza interrompere la continuità. In effetti, la riscoperta del Vaticano II che il primo scopo della quaresima è di riflettere sul battesimo, vuol dire che l'iniziazione regolare — annuale — domenicale — fa parte della *lex orandi, lex credendi*. L'eucaristia non cessa dopo la prima volta, perché l'iniziazione è un processo che segna una svolta decisiva nella vita dell'individuo, dura tutta una vita, perché uno è iniziato a crescere sempre più in Cristo, chiamato così a "diventare cristiano". In questo senso, il fatto che l'iniziazione ci proietta verso il futuro indica che l'iniziazione è permanente, anche se il ripristino della primordiale disciplina può essere giudicato desiderabile dalle varie Chiese orientali cattoliche!

E. G. Farrugia, S.J.

Podskalsky, Gerhard, *Srednjovekovna teološka književnost u Bugarskoj i Srbiji (865-1459)*, s nemačkog preveli Tijana Tropin, Dejan Aničić, Pravoslavni bogoslovski fakultet, Beograd 2010, pp. 686.

Meritevole impresa dell'Institut za teološka istraživanja della Facoltà di teologia ortodossa dell'Università di Belgrado è la traduzione di un importante lavoro di G. Podskalsky: *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien. 865-1459*, edito a Monaco di Baviera nel 1977. L'opera in tedesco è per la prima volta tradotta in lingua slava, ossia in serbo.

L'originale noto agli specialisti d'Occidente, ha già avuto una ventina di recensioni. Perciò nulla v'è da aggiungere, ma solo qualche commento sulla traduzione.

Il fondamentale merito delle traduzioni consiste nel trasferire idee da un ambito linguistico e culturale ad un altro, in questo caso incrementato dal fatto che nei Paesi slavi, e certamente in Serbia, la letteratura scientifica ha un approccio diverso dallo studio della letteratura in slavo ecclesiastico sia quanto al suo carattere (laico o religioso) sia alla localizzazione di opere predilette secondo il criterio "nazionale" o "statale". Quanto al primo punto, alla storiografia slava è estranea l'idea di considerare il carattere laico o religioso delle opere letterarie come discriminante su cui impostare altri criteri di indagine, anzi, si basa su un approccio globale proprio di tale letteratura, che in genere tende a ignorare questa differenza genetica. L'analisi di Podskalsky, al contrario, pone l'accento sulle specifiche dinamiche del testo in un determinato ambiente, strettamente legato alla tradizione religiosa e portatore dei suoi valori, e alla sua fruizione.

Anche per altro aspetto di Podskalsky è fondamentalmente diverso da quello della storiografia slava. Questa infatti, considera la letteratura in slavo ecclesiastico antefatto imprescindibile da cui, in precise circostanze storiche e sociali, si sviluppa la letteratura in volgare. Naturalmente ciò è giustificato da un punto di vista diacronico dello sviluppo delle singole letterature slave, tuttavia il limite di questa impostazione è di parcellizzare la letteratura slava ecclesiastica, inquadrata nella vocazione universalistica del medioevo, perdendo così la visione di insieme e di integrazione nel sistema di pensiero dell'uomo medievale. Per non dire dei pericoli di campanilismi che nelle parcellizzazioni sono sempre in agguato. Benché nella storiografia slava ottocentesca (sporadicamente anche novecentesca) non siano mancati tentativi di formulare una visione di insieme, si constata facilmente come questa impostazione non sia prevalente, soprattutto nel secolo ventesimo. Lo studio di Podskalsky è invece indirizzato ad un approccio globale, allo studio di una letteratura che nasce in un sistema di pensiero — quello della spiritualità-teologia del cristianesimo medievale della regione balcanica — piuttosto omogeneo che adopera un mezzo di espressione linguistica — lo slavo ecclesiastico — anche quello omogeneo, pur con le debite e fisiologiche differenziazioni e le sfumature locali. Questa visione è strettamente correlata ad affinare l'indagine usando come criterio principale quello del genere letterario. Sapendo quante e quali implicazioni politiche questi approcci hanno nell'area balcanica (ma non solo), è chiaro che l'opera di Podskalsky invita, attenendosi strettamente ai testi, a un confronto su problematiche, letterarie e culturali, che spesso sottendono problematiche politiche ancora dolorosamente attuali. È auspicabile che un confronto in tal senso possa aiutare a considerare con maggior pacatezza questioni di "origine" e di "appartenenza" con eventuale forte impatto sulle società attuali.

Vari altri elementi dell'opera di Podskalsky possono suggerire ai fruitori di questa traduzione nuovi stimoli per ulteriori approfondimenti: ad esempio, ricostruire in altra lingua un'intera tradizione di pensiero, sapendo che la prassi traduttoria è per i popoli slavi un elemento imprescindibile di arricchimento culturale, in modo diverso in diverse epoche; o, ancora, cercare di precisare meglio quel sistema di valori religioso-spirituali che ha dato una forte impronta agli sviluppi letterari e determinato i meccanismi di ricezione di opere straniere, sistema spesso etichettato con la formula picchiana di *slavia orthodoxa*, la cui accezione non è però uniforme e sulla cui sostanza ancora si discute.

In breve, facilitare l'accesso ad un'opera ponderosa, da tutti i punti di vista, quale è la storia della letteratura teologica degli slavi meridionali, a un pubblico più ampio e diversificato e per di più educato in una tradizione interpretativa diversa. Con questo fa un'opera meritoria, foriera di nuova fase del dibattito sul metodo. È altrettanto lodevole la cura con cui è stata effettuata la traduzione e con cui sono stati approntati gli strumenti di ricerca: liste di sovrani e gerarchi ecclesiastici, indici di nomi propri, toponimi e cose notevoli, indice degli autori della letteratura critica. Questo era già corredo dell'originale ma, a beneficio del pubblico cui si indirizza la traduzione. È stato sdoppiato l'unico indice dell'originale in due indici separati: nomi propri, toponimi, cose notevoli e citazioni scritturali. Con l'occasione, si è provveduto anche a correggere varie sviste dell'originale, segnalate da attenti recensori e dal normale meccanismo di uso dell'opera, sicché anche in questo caso non resta che approvare lo sforzo congiunto di traduttori e redattori propizio all'avanzamento della ricerca.

B. Lomagistro

Podskalsky, Gerhard, *Teologija i filosofija u Vizantiji: spor oko teološke metodike u duhovnoj istoriji pozne Vizantije (XIV/XV vek): njegove sistematske osnove i istorijski razvoj*, s nemačkog prevela Suzana M. Spasić, stručna redakcija Vladan Tatalović, Pravoslavni bogoslovski fakultet, Beograd 2010, pp. 250.

A distanza di oltre un trentennio dalla pubblicazione in tedesco del volume *Theologie und Philosophie in Byzanz: der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1977 (recensione di B. Schultze in OCP 44 [1978] 197-203), la prima volta una traduzione integrale in lingua slava, e precisamente serba, per iniziativa dell'Institut za teološka istraživanja della Facoltà di teologia ortodossa dell'Università di Belgrado diretto da Bogoljub Šijaković. L'iniziativa è di per sé lodevole e costituisce senz'altro un merito per l'Ente patrocinatore, perché favorisce il confronto con una impostazione e una metodologia di indagine diverse da quelle tradizionalmente seguite nella letteratura critica serba. Sebbene lo stesso G. Podskalsky dichiara (p. 6 dell'originale, p. 14 della traduzione) che il suo studio non si propone finalità ecumeniche — benché un eventuale risultato positivo in tal senso non avrebbe potuto che compiacerlo — la traduzione dell'opera in ambiente ortodosso — con la ricezione che ha —, testimonia dell'interesse per uno studio comparato della teologia del cristianesimo d'Occidente e di quello greco-orientale, per facilitarne l'accesso a chi non padroneggia da specialista la lingua tedesca. D'altra parte, testimonia anche del fatto che l'approccio dell'A. a tale complessa materia è ritenuto dagli specialisti attuale e fecondo di ulteriori sviluppi.

Questa iniziativa è meritevole anche per un'altra ragione: precisare e definire ambiti e modalità della teologia e della filosofia a Bisanzio aiuta a comprendere e

a definire meglio le dinamiche di ricezione del pensiero teologico-filosofico bizantino nelle limitrofe terre slave e nelle loro tradizioni religiose e speculative. Talora, infatti, indulgendo troppo alla semplificazione o alla generalizzazione, si tende a pensare che fenomeni culturali e di pensiero manifestati a Bisanzio debbano essere stati, più o meno automaticamente, trasmessi agli slavi. Tuttavia, analisi più meditate suggeriscono che la ricezione slava della cultura bizantina è frutto di adattamento a condizioni sociali e a un proprio retaggio che non coincidono con le condizioni esistenti a Bisanzio. Disporre di uno studio sistematico e documentato sugli sviluppi della filosofia e della teologia a Bisanzio, accessibile nella propria lingua, significa avvalersi, pur non essendo specialisti di teologia ma studiosi di settori affini, di indagini approfondite e sistematiche, necessario supporto per studiare le sorti degli studi teologici e filosofici anche in altri ambiti, come quello slavo medievale, che ebbe nella cultura bizantina un interlocutore privilegiato.

Fin dalla descrizione del sistema di indagine applicato, l'A. individua due problematiche soggiacenti al chiarimento della questione del metodo. La prima abbraccia una serie di temi, segnatamente la precisazione della concezione bizantina di "teologia" e di "filosofia", una più puntuale ricostruzione dell'educazione monastica e di quella laica, nuovo assetto delle scuole teologiche, di aristotelismo e platonismo in teologia; la seconda è invece incentrata sulla genesi dell'indagine sistematica nella patristica greca. Ai due gruppi di questioni sono rispettivamente dedicati due blocchi di capitoli, le cui risultanze vengono collazionate e sottoposte a ulteriore disamina nell'ultimo capitolo. In questo vengono evidenziate le difficoltà di individuare una ben definita metodologia nella produzione dei teologi bizantini che, pur ricorrendo spesso al sillogismo, lo fanno in maniera apodittica e non ne usano le potenzialità dialettiche, al punto che perfino la differenza tra teologia apofatica e catafatica rimane teorizzazione senza sostanza, una sorta di formula più che categoria di indagine (p. 238 dell'originale, p. 224 della traduzione). L'A. ritiene che questo sistema di analisi — e la relativa difficoltà di descriverlo con cui si confrontano gli studiosi moderni — tragga le sue origini dalla sovrapposizione, intervenuta nella cultura bizantina, di teologia e spiritualità, il che, a sua volta, comporta il forte influsso, non sempre avvertito o chiarito fino in fondo, del monachesimo sulla teologia (p. 239 dell'originale, p. 225 della traduzione). Del resto, sottolinea l'A., ciò di cui il monaco necessita non è il manuale di metodo teologico, bensì il "metodo per la santa preghiera e riflessione". Sicché fin dagli inizi non viene elaborato un metodo di indagine teologica (ad eccezione della teoria patristica nella disputa sulle icone) ma ne vengono approntati *ad hoc*, per arginare la diffusione delle eresie. Di conseguenza, ciascun teologo a Bisanzio avrebbe avuto ampi margini per costruire un proprio quadro metodologico, mentre la tendenza ad usare categorie filosofiche e dialettiche sarebbe identificata con l'eterodossia. Gli eterodossi se ne erano serviti (ad es. gli origenisti) e quindi bandita dall'ortodossia. L'A. evidenzia le relazioni tra la struttura sociale dell'Impero bizantino e la Chiesa e, di conseguenza, le relazioni fra teologi e sistema educativo. Proprio nelle peculiarità del sistema educativo, vengono individuate le condizioni per una conservazione, o quanto meno, un adattamento, della *paideia* di età pagana e quindi

della sopravvivenza di una *thyrathen philosophia* rispetto alla *kath'hemas philosophia*, ossia la teologia.

È sicuramente una analisi articolata e laboriosa quella che l'A. offre al giudizio critico del lettore. La traduzione si pone evidentemente il compito di offrire questa possibilità a nuovi lettori, superando l'ostacolo linguistico. Allo scopo di una maggiore e finalizzata fruibilità, l'edizione serba introduce utili innovazioni nell'apparato: migliora e potenzia il sistema di indici analitici dell'originale, dividendo l'indice degli autori da quello delle cose notevoli, a sua volta implementato di voci, al fine di rendere più fruibile l'opera ad un'ampia cerchia di non specialisti. Inoltre le note a piè di pagina sono fornite di un articolato sistema di rimandi interni per il reperimento di opere o concetti già citati, anche se a distanza di molte pagine. E, da ultimo, l'artificio tipografico rende in grassetto i nomi propri, sia nel testo che nelle note — come anche i rimandi interni — esplicita l'orientamento nel testo e nella gran copia di autori e opere citati. La traduzione è corretta e fedele, pronta a sacrificare ove necessario la fluidità della diversa sintassi della lingua serba al compito, evidentemente prioritario per il traduttore, di una resa dell'originale come è, con minime concessioni a "interpretazioni". Per questo lavoro serio ed encomiabile da molti punti di vista, l'auspicio da esprimere è di servire all'esercizio della "sana ragione" di un ampio pubblico anche di non specialisti — che a vario titolo si ritengono più vicini all'eredità culturale di Bisanzio — e con ciò fruiscono del confronto, senza pregiudizi, con una storiografia di altra marca.

B. Lomagistro

WINKLER, Dietmar – Li TANG (Eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia* [Orientalia – Patristica – Oecumenica, 1], LIT Verlag, Münster 2009, pp. 395.

Sono gli atti del secondo congresso internazionale svoltosi a Salzburg dal 1° al 6 di giugno 2006. Studia l'espansione missionaria della "Antica Chiesa d'Oriente", o "di Persia" ("Daqin") o "Assira d'Oriente", impropriamente detta "nestoriana". I due curatori chiariscono nell'*Introduzione* termini e loro accezione, precisando che i cinesi chiamano *Jingjiao* "religione luminosa" il cristianesimo giunto in Cina all'epoca Tang e indicano con *yelikewen* i cristiani cinesi dell'epoca Yuan.

Il saggio di Mark Dickens, "Syriac Gravestones in the Tashkent History Museum", corredato di foto e di bibliografia, trascrive epigrafi sepolcrali in siriaco, lingua di scambio oltre che liturgica, frammista talvolta a parole turciche o persiane. L'ambito geografico comprende Samarkanda, la valle del Chu, a settentrione della via della seta. Attualmente il materiale archeologico è raccolto a Tashkent, nel museo storico nazionale dell'Usbekistan. Dickens descrive 4 pietre tombali, datate secondo le ere seleucide e del ciclo animale. La pietra n. 2 ha le due date che corrispondono agli anni 1279-1280 dell'era cristiana.

Tjallin Albertsma, studia tre siti archeologici della Mongolia Interiore, Wangmuliang, Olon Sume e Chengbuzi, dove cristiani dell'etnia öngüt avrebbero praticato una forma di magia (*spirit way*), basata su tradizioni culturali cinesi. Leoni,

tartarughe, unicorni, cavalli e statue di pietra servono a scopo propiziatorio come base a minuscole epigrafi tombali. La domanda se l'era posta nel 1936 lo storico canadese Desmond Martin: aveva notato a nord-ovest statue di animali e figure umane; a nord-est invece pietre con croci scolpite. Gli öngüt cristiani avrebbero subito l'influsso di riti ancestrali cinesi?

Erica C. D. Hunter, "The Persian contribution to Christianity in China: Reflections in the Xi'anfu Syriac Inscriptions", si concentra sull'epigrafe siriaca della stele di Xi'anfu, riportata alla luce tra il 1623 e il 1625. La lunga epigrafe cinese descrive *Jingjiao* o "religione luminosa". L'epigrafe breve in siriaco enumera i membri della comunità cristiana di Persia "nei giorni del nostro Padre dei Padri, Mar Henanisho, Catholikos-Patriarca". Un disegno schematico indica, sulla fronte e sui due lati della stele, nomi della gerarchia ecclesiastica: del patriarca Henanisho e di Adam. Più in basso, ancora sulla fronte, ci sono i nomi di Milis, di Yazedbourzid e di Adam, cioè di un donatore, del figlio e del nipote. Sul lato sinistro della stele sono elencati 41 nomi. Sul lato destro 29. C'è la difficoltà di accordare la data della morte del patriarca Henanisho, tra 778 e 780, con il subentrare del patriarca Mar Timoteo nel maggio del 780. La stele fu inaugurata nella ricorrenza del pluriannniversario dalla fondazione. E la distanza fra Persia e Cina spiegherebbe l'ignoranza dell'esatta data di morte di Henanisho. Nella epigrafe siriaca si cita anche "Adamo, prete, corepiscopo e 'papas' della Cina" sottolineando il legame stretto tra Chiesa di Persia e missione di Cina, precisando che Adam è monaco prete del monastero persiano (Daqin).

Vassilios Klein e Kuvatbek Tabaldiev in "Zwei neu gefundene syrische Grabsteine aus Kyrgyzstan" descrivono due pietre tombali non datate del Kirghisistan. La prima porta la scritta, "Sepoltura di Kutlug Arslan, guardiano". La seconda, "Sepoltura di Jalda Tana".

Li Chonglin e Niu Ruji, "The Discovery of Nestorian Inscriptions from Almaliq, Xinjiang, China" riproducono e commentano quattro pietre tombali. La prima, proveniente dalla Mongolia interiore, ha l'epigrafe, "Nell'anno 1613 di Alessandro [1301/302 dell'era cristiana] è partito da questo mondo Nestorio, interprete-esegeta,figlio della Karia benedetta". Le tre seguenti, provenienti da Almaliq, hanno ciascuna le loro epigrafi, una più completa e le altre due con il solo nome dei defunti: "È morto lasciando il mondo, il fedele Giorgio, nell'anno [di Alessandro] 1677, dell'era cristiana 1635 o 1636". Le altre due dicono solo, "Il fedele Cosma, figlio dell'arcidiacono Yoičaš", "La fanciulla Elisabetta".

Il contributo, di Niu Ruji, "A comparative study on the Nestorian Inscriptions from Semirechie, Inner Mongolia and Quamzhou" studia tre pietre tombali di provenienza diversa ma con somiglianze. Sono scritte in siro-turcico, hanno incisa una croce, la datazione di Alessandro e quella del ciclo degli animali. Una delle epigrafi inizia "In nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo". Un'altra, augura che l'anima sia accolta in paradiso. Segnalo l'errore tipografico della testatina che porta il titolo del saggio successivo.

Li Tang, uno dei due curatori, "A Preliminary Study on the *Jingjiao* Inscription of Luoyang: Text Analysis, Commentary and English Translation" si occupa di

scoperta recente a Luoyang nel 2006. Per la conoscenza del cristianesimo cinese d'epoca Tang viene subito dopo la stele di Xi'anfu. Il testo originale cinese è riprodotto corredato da traduzione inglese.

La seconda parte del volume comprende tre articoli su manoscritti e su testi. La sezione incomincia con un saggio di Max Deeg, "Ways to Go and Not to Go in the Contextualization of the Jingjiao Documents of the Tang Period". Dopo aver spiegato cosa si intenda per contestualizzazione, Deeg deplora che la interpretazione dei documenti Jingjiao sia manchevole. Si trascurano le tre condizioni che Hans Joachim Klimkeit ritiene indispensabili per la conoscenza approfondita del cristianesimo in Asia Centrale: ci vuole familiarità con l'antica religione cinese (taoismo e buddismo), con la cristianità orientale e con la Persia millenaria.

Il secondo studio di questa sezione, "A Diatessaronic Reading in the Chinese Nestorian Texts" di Zhihua Yao, si sofferma sul successo del Diatessaron di Taziano in siriaco. È sintesi dei quattro vangeli in un solo racconto. Legge in chiave gnostica e in chiave encratita alcuni brani e insiste nel collegare la risurrezione dei defunti con la morte di Cristo. Ebbe fortuna in occidente e in oriente, trovandosi *Diatessaronic readings* dalla Siria all'Inghilterra anche presso giudeocristiani. Una traduzione in cinese è attribuita a un personaggio persiano citato nella stele di Xi'nfu.

Il terzo studio della seconda sezione, di Peter Zieme, "Notes on a Bilingual Prayer Book from Bulayık", riscontra invocazioni propiziatrice funebri in siriaco alternate a testi Uighur: "Signore, la comunità dell'unica Chiesa è frutto della redenzione di Cristo", "Signore vi serviamo per spirituale beneficio dei nostri defunti". Brani in turcico: "Nostro Messia che conservi sani i nostri corpi, che hai misericordia per tutte le creature della discendenza di Adamo, venga la tua benedizione sui cristiani ... popoli benedetti e stimati. Nell'anno della giovenca, nel primo mese, nel giorno 23°, da parte di Bacco, i cui meriti siano trasferiti su suo padre Giovanni. Amen, amen! Cinque volte ho fatto scrivere e pregare figli e figlie affinché siano ascoltati. Amen, Amen!".

La sezione storica ha numerosi contributi. Nel primo Mar Aprem Mooken, metropolita a Trichur nel Kerala della Chiesa assira d'Oriente, scrive, "Reference to China in Syriac Sources". Già il secondo saggio della prima parte studiava la missione dall'impero persiano. Qui dei settanta cristiani di Persia elencati sulla stele di Xi'anfu si danno i nomi e le funzioni ecclesiastiche, cioè di vescovo, di corepiscopo, di arcidiacono, di sacerdote e di diacono. I nomi sono per lo più di origine semitica, dall'ebraico e dal siriaco, rari invece quelli di origine greca e ancora più rari quelli di origine latina. I nomi che non sono accompagnati da qualifica possono supporre funzioni liturgiche di monaco non sacerdote, di lettore, di cantore e forse di aiutante laico. Mar Aprem riconosce che la documentazione siriaca non dà troppe informazioni sulla Chiesa di oriente in Cina.

Il secondo saggio di Huaiyu Chen studia "The Encounter of Nestorian Christianity with Tantric Buddhism in Medieval China". Il buddismo o *Fojiao* era entrato in Cina nel secolo primo dell'era cristiana, radicandosi profondamente nella cultura cinese. Il cristianesimo di Persia, *Bosi jiao* o *Daqin jiao* arrivato in Cina più

tardi, nel secolo settimo, subì persecuzioni nel secolo nono, sopravvivendo soltanto in qualche territorio dell'Asia Centrale. Quando all'inizio del secolo ventesimo si ritrovò gran numero di manoscritti a Dunhuang nel nord occidentale, soltanto una piccola parte riguardava il cristianesino di Persia e il manicheismo. Nel corso dello stesso secolo si trovarono epigrafi su pietra in siriaco e in turco uyghur. Tutto questo provocò una attenta ricerca sui rapporti fra buddismo tantrico e cristianesimo, per es. circa la colonna trovata a Luoyang sulla *Scrittura dell'origine delle origini*. La zona del ritrovamento è importante per i reciproci influssi tra buddisti e cristiani. La colonna si trova sulla via della seta tra Merv, Samarcanda, Bukhara, Suyab, Turfan, Dunhuang, X'iangfu e Luoyang. Gli specialisti attribuiscono a commercianti e a missionari un importante mediazione fra lingue, culture e religioni diverse. Commercianti sogdiani attingono al tantrismo trasmettendolo ai correligionari. I monaci buddisti cinesi e i missionari di Persia traducono termini culturali e religiosi. Chen scopre conferme. I *sette luminari* si incontrano nella astronomia tantrica e in quella dei cristiani di Persia. La colonna di Luoyang, scoperta nel 2006, ha segni astronomici cristiani che richiamano i *luminari* della colonna Dharani del buddismo tantrico.

Il terzo saggio della sezione storica, è scritto da Pierre Marsone, "When was the Temple of the Cross at Fangshan a 'Christian Temple?". Si sofferma su un luogo di culto a venti miglia da Beijing. Ha una croce in pietra che risalirebbe all'epoca costantiniana, cioè al 317 d. Ch. L'A. fa appello all'articolo del Prof. Borbone riconoscendo quella datazione. Cita anche l'art. del Prof Guglieminotti che rimane critico.

Il quarto saggio storico, di Matteo Nicolini-Zani, "Jesuit *Jingjiao*. The 'Appropriation' of Tang Christianity by Jesuit Missionaries in the seventeenth Century", distingue tre fasi circa la stele di Xi'anfu: 1) il contesto storico; 2) la storia, dall'arrivo in Cina nel 635 dei missionari persiani, fino al 781, quando la stele è innalzata per celebrare il centoquarantesimosesto anniversario della missione; 3) il suo rinvenimento gli anni 1623-1625. Quest'ultima fase ha diversi tipi di approccio: gesuita, protestante e daoista. L'A. si sofferma sull'approccio gesuita, meglio documentato e secondo lui "accaparrato" dai gesuiti. E cita studiosi che dimostrano una "jesuit appropriation" della stele di Xi'anfu e di un'altra stele minore ritrovata nel 1644.

Il quinto saggio storico, di Maurizio Paolillo, "In Search o King George" inizia con un testo di Marco Polo. Tratta della terra di Tenduc il cui re appartiene alla famiglia del Prete Gianni e porta il nome di Giorgio. Tenduc conta cristiani, idolatri e musulmani. Il nome dell'etnia è Öngüt, tartari bianchi, per lo più dediti al commercio. Giovanni da Montecorvino li dice convertiti al cattolicesimo dal nestorianesimo al tempo di re Giorgio, della famiglia del Prete Gianni. I due mongoli cristiani, Barsauma e il futuro patriarca caldeo Iahballah, incontrano i sudditi di re Giorgio nel loro pellegrinaggio in terra santa. L'A. auspica una migliore conoscenza della figura di re Giorgio.

Il sesto contributo della sezione storica del curatore del volume, Li Tang, "Medieval Sources on the Naiman Christian and their Prince Küchlüg Khan", si occupa di un capo di nomadi cristiani spinti verso oriente da Chinggs Khan. Giovanni da Pian del Carpine li chiama pagani ma William di Rubruck chiama i Naiman nestoriani, guidati da un ricco e potente pastore che per i nomadi è il re Giovanni. Lo storico Juwayni li dice per la maggioranza cristiani. Forse i loro vicini Kerait e Hüyghür hanno contribuito a farli cristiani. Uno dei capi dei Naiman, Küchlüg si mette in salvo da Chinggis Khan, e fugge presso i Kara Kitai. Da principio è tollerante e permette la pratica di altre religioni. Poi diviene crudele usurpatore. Nel Liao occidentale è duro con i musulmani. Prende in moglie la buddista Qunqu che lo convince ad abbracciare quella religione. Chinggis Khan lo fa catturare e consegnare ai Mongoli che lo decapitano. Gli storici musulmani, Juwayni e Rascid al-din concordano nel riconoscere la presenza di cristiani tra i Kerait e i Merkit. La maggioranza sono cristiani assiri d'Oriente.

Il settimo saggio della sezione storica, di Glen L. Thompson, "Was Alopen a 'missionary'?" si pone questa domanda perché nella stele di Xi'anfu si narra che Alopen è ricevuto a corte. Era atteso questo personaggio? Aveva funzioni diplomatiche o soltanto evangeliche. C'era già una presenza cristiana in Cina? È probabile che lungo una parte della via della seta, tra popolazioni mongole e turcofone ci fossero dei cristiani. Al 552 risalerebbe di bachi da seta, dalla Cina a Costantinopoli, da parte di monaci. Forse l'arrivo del cristiano Alopen non era una assoluta novità. È inoltre tipico che l'emigrazione mantenga contatti tra il luogo di arrivo e quello di origine, come conferma della stele scritta in cinese e in siriaco.

L'ottavo saggio della sezione storica, di Alexander Toepel, tratta di "Christians in Korea at the End of the 13th Century". Tale presenza cristiana in Korea, alla fine del secolo 13th, è legata alla politica e alla forza militare mongola. A quell'epoca i cristiani in Korea, erano turcofoni della Chiesa d'Oriente e Alani greco-ortodossi che lavoravano per i Mongoli nella amministrazione e nelle operazioni militari. Nel 1217 i Mongoli chiesero un loro apporto nei confronti dell'impero Chin della Cina settentrionale.Una prova della presenza cristiana nella Corea di allora la fornisce un ufficiale mongolo cristiano che porta il nome di Giorgio e si trova nella capitale coreana Kaegyeong gli anni 1299-1300. Giorgio aspira invano all'abolizione della schiavitù dei contadini. Quella riforma sarà attuata soltanto nel 1392 al tempo della dinastia Yi.

Il nono saggio della serie storica è redatto da Jürgen Tubach, "The Mission Feld of the Apostle Thomas". Dopo aver riflettuto su antiche testimonianze della Chiesa di Oriente, l'A. cita la tradizione orale indiana che i portoghesi hanno trascritto. Siamo lontani dagli *Acta Thomae*. I viaggi apostolici di Tommaso sarebbero iniziati da Apologos o al-Bulla, proseguendo con tappe a Basra, Persis, Karmania, Arabia Orientale, Qâna, Socotra, Malabar, Coromandel, e le coste del Golfo Persico, dove antichi monasteri portavano il nome dell'apostolo. Secondo l'opera di Ibn al-Taiyyb († 1043) Tommaso non si è limitato all'India, ma sarebbe arrivato in Cina a Khan Baliq, come si legge nel breviario caldeo e come narrano le tradizioni orali anteriori alla scoperta di Vasco da Gama della via marittima per l'India. Infine l'A. si occupa di Alopen a capo della spedizione missionaria di Xi'anfu. Arrivando da Persis, dove era passato Tommaso, Alopen fu ricevuto dall'imperatore, benché il fatto non sia menzionato altrove nella letteratura siriaca.

Nel decimo saggio della sezione storica, "On the Christians in Jiangnan during

the Yuan Dynasty according to the 'Gazetter of Zhenjiang of the Zhishun Period' 1329-1332", l'A. Yin Xiaoping, si chiede quale sia la continuità tra i cristiani che arrivano l'anno 635 in epoca Tang e i cristiani dell'epoca Yuan che nel secolo XIV si trovano a sud del fiume Yangtze. I primi sono piuttosto missionari e riescono a creare una cristianità approvata dall'imperatore nella quale entrano cinesi. I secondi non provengono dai cristiani che li hanno preceduti. Sono cristiani Alani e Kipciak per lo più emigrati, diversi dai cristiani della chiesa di Persia e dai cristiani della tarda epoca Ming e dell'inizio dell'epoca Qing. Li distingue pure una differenza sociale perché i cristiani dell'epoca Yuan sono più ricchi e più potenti. Praticano con competenza la medicina e hanno successo nella preparazione di farmaci e di gelati. Hanno entratura presso l'autorità locale e il loro gerarca ecclesiatico, Mar Sargis, può costruire in breve tempo sette monasteri. L'A. riproduce testi cinesi che traduce in inglese e due testimonianze di Marco Polo a conferma della sua tesi.

L'undecimo saggio della serie storica, "East Syriac Christianity in Iraq: A Glance at History from the first World War until Today" è redatto da uno dei due curatori del volume, Dietmar Winkler. È una panoramica storica nella quale dominano le guerre che fanno vittime non solo fra soldati ma anche nel popolo indifeso come nel caso degli Armeni e dei cristiani iraqeni massacrati da Turchi e da Curdi. Ci sono promesse non mantenute. Faisal doveva regnare in Siria, ma nel 1921 gli viene assegnato il trono d'Iraq. Molti cristiani orientali non trovano rimedio se non emigrando. Per il Patriarca della Chiesa Assira d'Oriente non c'è posto a Bagdad. Parte per gli Stati Uniti e si stabilisce a Chicago. La Chiesa Assira abolisce la legge che impone la scelta di un nipote del Patriarca come suo successore. Il Patriarca si dimette dall'incarico e nel 1973 si sposa. Qualcuno, che ritiene questo un tradimento, lo uccide nel 1975. L'A. ricorda le guerre tra Iran e Iraq, del Golfo e dell'Iraq e le conseguenze tragiche tuttora pesanti per i cristiani di quei luoghi.

La quarta sezione del libro è intitolata "Liturgy and Arts". Il primo saggio della sezione è redatto da Ge Chengyong, "A Study on the *Jingjiao* Music in the Tang and Yuan Periods of China". L'articolo riporta un inno cinese alla Trinità che riempie tredici pagine, senza traduzione. Fu eseguito l'anno 744 nella reggia imperiale alla presenza del vescovo Jihe, della Chiesa di Persia, da 17 monaci cantori. Nella messa si preferiva il canto alla recitazione. L'imperatore Tang amava questa musica e ciò giovava alla diffusione del cristianesimo. Il canto liturgico cristiano avrebbe avuto inizio in lingua siriaca nella Siria. Anche i Bizantini, nonostante l'uso del greco dipendevano dalla musica orientale, di eredità ebraica e siriaca. L'A. analizza questo Inno. Lo confronta con la musica di Zoroastro e con quella manichea che hanno influenzato la musica daoista. Ma questa musica, a sua volta, ha tracce di musica cristiana. La musica cristiana dell'epoca Tang, nei secoli dal settimo al nono, differisce dalla musica dell'epoca Yuan del secolo XIII. La più antica piace agli ascoltatori con il suo esotismo, ma la sua difficoltà ne restringe l'effetto e la diffusione. Questo impedisce che il pubblico colto la confronti con la musica cinese più antica. I cristiani dell'epoca Tang sono incapaci di creare una musica nuova. Invece l'epoca Yuan produce una musica cristiana che ha in sé tracce di provenienza occidentale. La diffusione del cristianesimo non sarebbe favorita. Durante l'epoca Tang i cristiani sono emigranti d'Asia occidentale. Nell'epoca Yuan sonogente mongola e di Semu. Sembra che il cristianesimo non atti gli Han della Cina. Il canto liturgico non si sviluppa abbastanza. Le prove della sua penetrazione sono rare e meno convincenti.

Nel secondo saggio di Liturgia e Arti, "*Monumenti sinici*: A remarkable Chinese Hymn", Garry Moon Yuen Pang, analizza i testi cinese e siriaco della stele di Xi'anfu inaugurata nel 781 per commemorare il 635, data dell'arrivo di missionari persiani in Cina. I due messaggi sono incisi sulla famosa stele. Il più lungo in cinese è di Adam o Jing Jing, sacerdote del monastero cristiano costruito col permesso dell'imperatore nel 638. Il testo più breve in lingua siriaca è opera di altro sacerdote di nome Alopen ricevuto dall'imperatore quale capo della spedizione missionaria. Ambedue le epigrafi sono trascritte nella lingua originale e tradotte in latino nell'opera del gesuita tedesco Athanasius Kircher, *China Monumentis, qua sacris qua prophanis* etc., Amstelodami 1667. Non essendo mai stato in Cina, Kircher ha chiesto la collaborazione di confratelli sinologi, Marino Martini di Trento, Filippo Marino di Genova, Giovanni Gruber di Linz, Enrico Roth di Salzsburg, Michele Boym di Lvov. L'articolo dimostra che il sinologo persiano Adam o Jing Jing, il Gesuita Atanasio Kircher e il luterano Andreas Müller hanno garantito la veridicità della famosa stele che si può definire "Inno del Monumento Cinese della religione cristiana o Jingjiao" . Il contenuto si articola in 4 canti sulla creazione, la caduta, la salvezza, il monachesimo. Seguono 11 canti della Legge, la Terra Santa o Daqin, la persecuzione, i riti approvati, il restauro della chiesa a cura dell'imperatore Suzong, il favore dell'imperatore Daizong, il rinnovo della Chiesa grazie al benefattore prete Yi Si, dal generoso ed esemplare contributo. L'ultima parte si compone di 8 canti di lode: al vero Signore, all'imperatore Taizong, a Gaozong, Xuanzong, a Suzong, a Daizong, a Dezong e alla Legge divina.

Il duodecimo saggio della sezione Liturgia e Arti "Confluence of East and West in Nestorian Art in China" di Xiaojing Yan, è anche l'ultimo di tutto il volume.

L'A. descrive la stele di Xi'anfu o monumento della religione della luce. È alta circa nove piedi, larga poco più di tre piedi dello spessore di un piede. Alla sommità della fronte si distinguono due draghi con perla preziosa, una croce senza crocifisso, una nuvola e un fiore di loto. L'epigrafe in cinese conta 1756 caratteri pittografici, mentre la scritta in siriaco comprende i nomi di 70 persone una delle quali è vescovo, 28 sono sacerdoti e 38 monaci non sacerdoti o addetti al servizio liturgico. La stele ha per base una tartaruga di pietra scura. Dopo questa descrizione l'A. suggerisce le sue riflessioni. Nota la somiglianze di simboli della stele cristiana e simboli cinesi. Secondo l'A. i missionari della religione della luce, assumono segni caratteristici del daoismo, del confucianesimo e del buddismo. Corrispondono nella stele a draghi, perla, nuvola e fiore di loto. L'A. riproduce sculture e dipinti cinesi per confermare l'eclettismo dei missionari persiani nella inculturazione del loro messaggio. Per lui tale eclettismo spiegherebbe la sconfitta della religione della luce che arrivata in Cina a metà del settimo secolo ne scompare il decimo. Per rispondere a questa argomentazione mi soffermo soltanto su uno degli esempi addotti, la perla. Si tratta della "marganita" che in siriaco è la perla preziosa evan-

gelica da conquistare a qualunque costo. "Il regno dei cieli è simile anche a un mercante che va in cerca di perle preziose, trovata una perla di grande valore, va, vende tutti i suoi averi e la compra" (Mt 13, 46). Chi pensa che la perla del vangelo sia un prestito alieno, ricordi che la perla, in siriaco "marganita" è il soggetto di un'opera di Ebed Jesu, famoso vescovo della Chiesa di Oriente. "Ho composto questo libro di piccola mole di grande valore e di saggia dottrina e l'ho chiamato 'Libro della marganita' sulla verità della religione cristiana" (*Scriptorum Veterum nova collectio Vaticanis codicibus edita*, Romae 1888, tomus X, p. 342).

Questo libro dedicato ai rapporti tra Cina e cristianesimo è interessante. Lodo non solo i vari studi ma anche i testi in lingua originale e le bibliografie che corredano i contributi. Trovo da ridire semmai su qualche errore di stampa.

V. Poggi, S.J.

SCRIPTA AD NOS MISSA

ALEXAKIS, Alexander G., *The Greek Life of St. Leo bishop of Catania (*BHG *981b)* [Subsidia hagiographica 91]. Text & Notes by A. G. ALEXAKIS, Translation by S. WESSEL, Société des Bollandistes, Bruxelles 2011, pp. XXXVII + 355, € 85,00.

ALUFFI BECK-PECCOZ, Roberta, *Identità religiosa e integrazione dei musulmani in Italia e in Europa. Omaggio alla memoria di Francesco Castro*, G. Giappichelli Editore, Torino 2008, pp. VI + 183, € 21,00.

BEHR, John, *The Case Against Diodore and Theodore.* Texts and their Contexts edited with a Translation and Theological Introduction by J. B. [Oxford Early Chrstian Texts], Oxford University Press, Oxford 2011, pp. XIX + 526.

BIANCHI, Luca, *Monasteri icona del mondo celeste. La teologia spirituale di Gregorio Palamas* [Collana: Teologia spirituale 17], Edizioni Dehoniane, Bologna 2010, pp. 272.

BORBONE, Pier Giorgio (a cura di), *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma. Cronaca siriaca del XIV secolo*, Introduzione, testo, traduzione e commento, Lulu Press, Moncalieri 2009, pp. 302 + 85*.

BORRMANS, Maurice, *Louis Gardet (1904-1986). Philosophe chrétien des cultures et témoin du dialogue islamo-chrétien* [Collection *L'histoire à vif* 7], Les Éditions du Cerf, Paris 2010, pp. 370.

BRUNET, Ester, *La ricezione del concilio Quinisesto (691-692) nelle fonti occidentali (VII-IX sec.). Diritto – arte – teologia* [Autour de Byzance 2], Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2011, pp. 302 + fig. 7.

CHAILLOT, Christine, *Vie et spiritualité des Églises orthodoxes orientales, des traditions syriaque, arménienne, copte et éthiopienne* [Patrimoines Orthodoxie], Préface du Protopresbytre Boris BOBRINSKOY, Les Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 470, € 39,00.

COLIN, Gérard, *Vie et miracles de Madhanina Egzi'* [Patrologia Orientalis 51, F. 4, N° 229], Texte éthiopien et traduction, Brepols, Turnhout 2010, pp. 191.

CVIKL, Lojze, SJ (a cura di), *Il Padre. Servire nel nascondimento — Maksimilijan Žitnik SJ*, Pontificium Collegium Russicum, Roma 2009, pp. 283 + ill.

DANIELUK, Robert, SJ, *"Œcuménisme" au XIX*^e^ *siècle. Jésuites russes et union des Églises d'après les Archives Romaines de la Compagnie de Jésus* [Monumenta Historica Societatis Iesu – Nova Series 4], Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2009, pp. VI + 314.

DIDDI, Cristiano – Andrej SHISHKIN (a cura di), *Archivio Russo-Italiano VII. Русско-итальянский архив VII* [Europa Orientalis 12], Vereja Edizioni, Salerno 2011, pp. 329.

EFREM IL SIRO, *La restituzione del debito. Melodie e istruzioni sul digiuno*, traduzione dal siriaco e nota a cura di Emidio VERGANI, Introduzione a cura di Manuel NIN, Centro Ambrosiano, Milano 2011, pp. 127, € 10,00.

FELMY, Karl Christian, *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart* [Lehr- und Studienbücher zur Theologie 5], LIT Verlag, Berlin 2011, pp. 302 + Abbildungen.

GARRIGUES, Jean-Miguel, *Le dessein divin d'adoption et le Christ Rédempteur.* À la lumière de Maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin, Les Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 253, € 19,00.

HAELEWYCK, Jean-Claude (edidit), *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera*. Versio Syriaca V: Orationes I, II, III [CCSG 77, Corpus Nazianzenum 25], Brepols, Turnhout 2011, pp. 217, € 145,00.

JANERAS, Sebastià, *Les Esglésies Orientals. Història, tradició espiritual i visió ecumènica*, Pagès editors, Lleida 2011, pp. 285.

JULLIEN, Christelle (textes réunis par), *Itinéraires missionnaires: échanges et identités* [Studia Iranica, cahier 44, Chrétiens en terre d'Iran, vol. IV], Association pour l'avancement des études iraniennes, Paris 2011, pp. 235.

KNECHTEN, Heinrich Michael, *Licht in der Finsternis – Johannes von Kronstadt* [Studien zur russischen Spiritualität 7], Verlag Hartmut Spenner, Kamen 2010, pp. 239.

KONDAKOV, Nikodim Pavlovitch, *Iconographie de la Mère de Dieu*, Introduction et édition d'Ivan FOLETTI avec la collaboration de Damien CERUTTI, Lipa, Rome 2011, vol. III, pp. 608 + ill. 267.

MARTINELLI, Paolo – Luca BIANCHI (a cura di), *In caritate Veritas. Luigi Padovese, Vescovo cappuccino, Vicario Apostolico dell'Anatolia. Scritti in memoria* [Teologia spirituale], Edizioni Dehoniane, Bologna 2011, pp. 846, € 59,00.

MURZAKU, Ines Angeli, *Returning Home to Rome. The Basilian Monks of Grottaferrata in Albania* ['Ανάλεκτα Κρυπτοφέρρης 7], Monastero Esarchico, Grottaferrata 2009, pp. 309.

NICOLOTTI, Andrea, *Dal Mandylion di Edessa alla Sindone di Torino. Metamorfosi di una leggenda* [Collana di Studi del Centro di Scienza Religiose 3], Edizioni dell'Orso, Alessandria 2011, pp. 232, € 20,00.

NOBILE, Agostino, *Marigò. Racconti dall'isola di Rodi.* Prefazione di Paolo MORENO, Editrice La Giuntina, Firenze 2006, pp. 177, € 13,00.

ΠΑΠΑΡΡΗΓΑ-ΑΡΤΕΜΙΑΔΗ, Λυδία – Ηλίας ΑΡΝΑΟΥΤΟΓΛΟΥ – Ιωάννης ΧΑΤΖΑΚΗΣ, *Περίγραμμα Ιστορίας του Μεταβυζαντινού Δικαίου*. Τα ελληνικά κείμενα, εισαγωγή – επιστ. επιμέλεια Λυδία ΠΑΠΑΡΡΗΓΑ-ΑΡΤΕΜΙΑΔΗ [Πραγματείαι της Ακαδημίας Αθηνών 63], Γραφείον δημοσιευμάτων της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήναι 2011, σ. 726.

Petrà, Basilio, *I limiti dell'innocenza. Il peccato involontario nel pensiero cattolico e nella tradizione orientale* [Etica Teologica 51], Edizioni Dehoniane, Bologna 2011, pp. 197, € 18,00.

Pogossian, Zaroui, *The* Letter of Love and Concord*.* A Revised Diplomatic Edition with Historical and Textual Comments and English Translation [The Medieval Mediterranean 88], Brill, Leiden – Boston 2010, pp. ix + 475.

Sbriziolo, Itala Pia, *Leggende auree sui principi della Rus' (secoli XII-XIV)*, M. D'Auria Editore, Napoli 2009, pp. 183.

Swanson, Mark N., *The Coptic Papacy in Islamic Egypt, 641-1517* [The Popes of Egypt 2], The American University in Cairo Press, Cairo 2010, pp. xxii + 226.

Τσουρκα-Παπασταθη, Δέσποινα-Ειρήνη, *Η νομολογία του κριτηρίου της ελληνικής «Κομπανίας» του Σίμπιου Τρανσυλβανίας 17ος-18ος αι.* Πηγές του δικαίου και των θεσμών του απόδημου ελληνισμού, Με τη συνεργασία της Ελένης Κυρτση-Νακου, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2011, σ. 687

Wagner, Donal E., *Dying in the Land of Promise. Palestine and Palestinian Christianity from Pentacost to 2000*, Melisende, London 2003, pp. 307.

Yaman, Hikmet, *Prophetic Niche in the Virtuous City. The Concept of* Ḥikmah *in Early Islamic Thought* [Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 81], Brill, Leiden – Boston 2011, pp. ix + 316.

INDEX VOLUMINIS 77 (2011)

1. – ARTICULI

2. – COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES

Vincenzo Poggi, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 8-XI-2011 — James M. McCann, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
www.orientaliachristiana.it
Finito di stampare nel mese di novembre 2011 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9412460 – E mail: info@tip2000.it

COMMENTARIUS BREVIOR

RECENSIONES

ISSN 0030-5375